JÜRGEN HABERMAS

DISCURSUL FILOSOFIC AL MODERNITĂȚII

12 PRELEGERI

SUBSTANȚI ALL

Jürgen Habermas

Discursul filosofic al modernității
12 prelegeri

în românește de
Gilbert V. Lepădatu (I-IV),
Ionel Zamfir (V-VIII),
Marius Stan (IX-XII)
Studiu introductiv de
Andrei Marga

2000



DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE
Jürgen Habermas

Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri
Jürgen Habermas

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
HABERMAS, JÜRGEN
Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri / Jürgen Habermas – Bucureşti: ALL EDUCATIONAL, 2000
p. 368; cm. 21
Index
ISBN 973-684-251-7

Editura **ALL EDUCATIONAL**: Bucureşti
Bd. Timişoara nr. 58, sector 6
Tel.: 402.26.00
402.26.01
Fax: 402.26.10

Departamentul difuzare Tel.: 402 26 20
Fax: 402 26 30

Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: http://www.all.ro
Redactor: **Lepădatu V. Gilbert**
Coperta: **Stelian Stanciu**
Director artistic: **Mircia Dumitrescu**

PRINTED IN ROMANIA

I. Conştiinţa timpului proprie modernităţii şi nevoia acesteia de autoasigurare

I

În celebra observaţie preliminară la colecţia sa de eseuri de sociologia religiei, Max Weber dezvoltă acea „problemă de istorie universală", căreia el i-a consacrat opera sa ştiinţifică de-o viaţă, şi anume întrebarea, de ce în afara graniţelor Europei „nici dezvoltarea ştiinţifică, nici cea artistică, statală sau economică n-au luat-o în direcţia acelor căi de raţionalizare ce sunt specifice Occidentului"[6]. Pentru Max Weber era încă de la sine înţeleasă relaţia internă, adică relaţia nu doar contingentă, dintre modernitate şi ceea ce el a numit raţionalism occidental[7]. Ca „raţional" el descria acel proces de dezvrăjire care a făcut ca în Europa imaginile religioase ale lumii, aflate în proces de dezintegrare, să dea naştere unei culturi profane. Aici s-au dezvoltat, odată cu ştiinţele empirice moderne, odată cu artele devenite autonome şi cu teoriile despre morală şi drept întemeiate pe principii, sfere valorice culturale ce au făcut posibile procese de învăţare întotdeauna conforme cu legitatea interioară a problemelor teoretice, estetice şi moral-practice.

Max Weber nu a descris din perspectiva raţionalizării doar profanizarea *culturii* vestice, ci, înainte de toate, dezvoltarea *societăţii* moderne. Noile structuri ale societăţii sunt formate prin diferenţierea celor două sisteme ce se îmbină funcţional, cristalizate în jurul nucleului organizatoric al activităţii capitaliste şi al aparatului birocratic de stat. Max Weber înţelege acest proces ca instituţionalizare a unei acţiuni economice şi administrative, care este raţională în raport cu un scop (zweckrational). Pe măsură ce viaţa de zi cu zi a fost cuprinsă de aceste raţionalizări culturale şi sociale, s-au dizolvat şi *formele de viaţă* tradiţionale, diferenţiate în modernitatea timpurie în special pe categorii profesionale. Fireşte, modernizarea lumii nu e determinată numai

[6] M. Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, 1973.

[7] vezi J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1981, vol. I, 225 sqq.

prin structuri ale raționalității în raport cu un scop. E. Durkheim și G. H. Mead au văzut lumile raționalizate influențate mai degrabă de un contact, devenit reflexiv, cu tradițiile care și-au pierdut caracterul lor natural – printr-o universalizare a normelor de acțiune și printr-o generalizare a valorilor ce au eliberat – în spații de joc extinse ale opțiunilor – acțiunea comunicativă de contextele îngust delimitate; în cele din urmă, prin modelul socializării menit formării de identități personale abstracte, care intensifică individualizarea adulților. Aceasta este, în linii mari, imaginea modernității așa cum a fost ea trasată de clasicii teoriei sociale.

Tema lui M. Weber e pusă astăzi într-o altă lumină – prin munca acelora care se revendică de la el și, nu mai puțin, prin munca acelor care îl critică. Cuvântul „modernizare" a fost introdus ca termen abia în anii '50; acesta desemnează de atunci o abordare teoretică care preia problematica lui Max Weber, dar care însă o prelucrează cu mijloacele funcționalismului specific științelor sociale. Conceptul de modernizare se referă la un mănunchi de procese cumulative ce se consolidează reciproc: la formarea de capital și mobilizarea de resurse; la dezvoltarea forțelor de producție și creșterea productivității muncii; la impunerea puterii centrale și la cultivarea identităților naționale; la extinderea drepturilor politice de participare, a formelor urbane de viață, a educației școlare formale; la secularizarea valorilor și a normelor, ș.a.m.d. Teoria modernizării transformă conceptul weberian de „modernitate" într-o abstracțiune plină de consecințe. Ea îndepărtează modernitatea de originile ei modern-europene și o stilizează într-un model, neutru din punct de vedere spațio-temporal, al procesului de dezvoltare socială în general. În plus, ea întrerupe legăturile interne dintre modernitate și contextul istoric al raționalismului occidental, în așa fel încât procesele modernizării să nu mai poată fi înțelese *ca* raționalizare, ca o obiectivare istorică a structurilor raționale. James Coleman vede în aceasta avantajul de a nu mai împovăra conceptul de modernizare, generalizat prin teoria evoluționistă, cu viziunea unei perfecțiuni a modernității, așadar a unei stări orientate către o finalitate, ce ar trebui urmată de dezvoltări „postmoderne".[8]

Tocmai cercetarea modernizării din anii '50 și '60 a fost cea care a creat, desigur, premisele ca expresia „postmodernism" să poată circula printre cercetătorii din științele sociale. Având imaginea unei modernizări devenite independente din punctul de vedere al evoluției, o modernizare ce merge de la sine, observatorul din științele sociale poate cu atât mai repede să se

[8] „Art. Modernization", în *Encycl. Soc. Science*, vol 10, 386 sqq.

despartă de acel orizont conceptual al raționalismului occidental din care s-a născut modernitatea. Dacă însă sunt anulate legăturile interne dintre conceptul de modernitate și înțelegerea de sine dobândită din orizontul rațiunii occidentale, atunci procesele de modernizare, care decurg oarecum automat, pot fi relativizate din perspectiva îndepărtată a unui observator postmodern. Arnold Gehlen a sintetizat aceasta într-o formă ușor de reținut: premisele iluminismului sunt moarte, doar consecințele sale persistă în continuare. Din această perspectivă, iese în evidență o modernizare *socială*, ce funcționează pe mai departe fără pretenții, în raport cu impulsurile unei modernizări *culturale* devenite aparent învechită; ea execută doar legile de funcționare ale economiei și ale statului, ale tehnicii și științei, ce s-au unit, se spune, într-un sistem autonom. Accelerarea necontenită a proceselor sociale apare atunci ca fiind reversul unei culturi epuizate, cristalizate. Gehlen desemnează ca fiind „cristalizată" cultura modernă, întrucât „toate posibilitățile gândite aici sunt dezvoltate în realitățile lor fundamentale". S-au descoperit și s-au preluat, de asemenea, posibilitățile contrare și antitezele, așa încât acum devin din ce în ce mai improbabile modificările făcute în premise... Dacă aveți o asemenea reprezentare, Dvs. înșivă veți percepe cristalizarea dintr-un domeniu atât de variat și uimitor de agitat precum e cel al picturii moderne..."[9] Deoarece „istoria ideilor este încheiată", Gehlen poate constata ușurat că „am ajuns în *posthistoire*". Împreună cu Gottfried Benn, el dă sfatul: „bazează-te doar pe ceea ce ai". Această despărțire *neoconservativă* de modernitate nu vizează, așadar, dinamica modernizării sociale, ci învelișul unei, așa se pare, înțelegeri de sine culturale a modernității, înțelegere ce a fost depășită.[10]

Ideea de postmodernitate apare totuși, într-o cu totul altă formă politică, anume cea *anarhistă*, la teoreticienii care nu țin seama de faptul că a survenit o decuplare a modernității de raționalitate. Și ei reclamă sfârșitul iluminismului și depășesc orizontul tradiției rațiunii din care s-a înțeles cândva modernitatea europeană – și ei dobândesc o poziție fermă în *posthistoire*. Altfel însă decât cea conservativă, despărțirea anarhistă se referă la modernitatea *în întregul ei*. În timp ce acel continent de concepte fundamentale ce poartă raționalismul occidental al lui Max Weber se scufundă,

---

[9] A. Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation", în *idem*, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwind 1963, 321.

[10] Extrag dintr-un eseu al lui H. E. Holthusen, *Heimweh nach Geschichte*, din *Merkur*, nr. 430, decembrie 1984, 916, faptul că Gehlen ar fi putut împrumuta expresia „Posthistoire" de la tovarășul său de idei Hendrik de Man.

rațiunea își arată acum adevărata ei față – ea e demascată ca fiind subiectivitate asupritoare și, în același timp, ea însăși înrobită, ca voință de stăpânire instrumentală. Forța subversivă a unei critici à la Heidegger sau Bataille, care smulge vălul rațiunii de pe fața purei voințe de putere, trebuie să zguduie în același timp carcasa de oțel în care spiritul modernității s-a obiectivat *din punct de vedere social.* Din această perspectivă, modernizarea socială nu trebuie să supraviețuiască sfârșitului modernității culturale din care a izvorât – ea n-ar trebui să reziste anarhismului „imemorial", sub semnul căruia își croiește drum postmodernismul.

Indiferent cum se deosebesc aceste variante ale unei teorii a postmodernității, amândouă renunță la orizontul conceptual fundamental în care s-a format și elaborat înțelegerea de sine a modernității europene. Ambele teorii ale postmodernității pretind că au ieșit din acest orizont, pretind că l-au lăsat în urma lor ca pe un orizont al unei epoci trecute. Hegel a fost primul filosof care a dezvoltat un concept clar de modernitate; la Hegel trebuie, de aceea, să ne întoarcem, dacă vrem să înțelegem ce a însemnat relația *internă* dintre modernitate și raționalitate, relație considerată de la sine înțeleasă până la Max Weber, dar pusă astăzi la îndoială. Trebuie să ne asigurăm de conceptul hegelian de modernitate, pentru a putea judeca dacă e justificată pretenția acelor care își întemeiază analiza pe *alte* premise. În orice caz, noi nu putem renunța a priori la suspiciunea cu care privim faptul că gândirea postmodernă își arogă pur și simplu o poziție transcendentă, ea rămânând în realitate prinsă în presupozițiile înțelegerii de sine moderne, puse în valoare de Hegel. Nu putem exclude de la început faptul că neoconservatismul sau anarhismul de inspirație estetică repetă iarăși, în numele unei despărțiri de modernitate, revolta contra ei. Ba s-ar putea ca ele să-și ascundă pur și simplu ca post-iluminism complicitatea cu o tradiție venerabilă a antiiluminismului.

II

Hegel utilizează conceptul de „modernitate" ca și concept al vremii, mai întâi în contexte istorice: „noua epocă" este „epoca modernă"[11]. Aceasta corespunde accepțiilor din vremea lui Hegel specifice limbilor franceză și engleză: *modern times*, respectiv *temps modernes* desemnează, în jurul anul 1800, ultimele trei secole dinaintea acestui secol. Descoperirea „Lumii Noi",

[11] vezi în legătură cu ceea ce urmează R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Ffm, 1979.

ca și Renașterea și Reforma – aceste trei mari evenimente din jurul anului 1500 – formează pragul dintre epoca modernă și Evul Mediu. Și Hegel, în prelegerile sale de filosofia istoriei, circumscrie prin aceste expresii lumea creștin-germană provenită din Antichitatea romană și grecească. Împărțirea comună încă și astăzi (de exemplu, pentru desemnarea catedrelor de istorie) în epocă modernă, Evul Mediu și Antichitate (respectiv istorie modernă, medievală și antică) s-a putut forma abia după ce expresiile epocă „nouă" sau „modernă" (lume „nouă" sau „modernă") și-au pierdut sensul lor simplu cronologic și au adoptat semnificația unei epoci pretins „noi". În timp ce în Occidentul creștin „timpul nou" însemnase epoca ce stă pe punctul de a surveni și care începe abia cu sfârșitul lumii – așa cum apare încă la Schelling în *Philosophie der Weltalter* (Filosofia epocilor lumii) – conceptul profan de epocă modernă exprimă convingerea că viitorul deja a început: el vizează epoca ce trăiește din viitor, epocă ce s-a deschis pentru noul ce va să vină. Cu aceasta, cezura noului început s-a mutat în trecut, tocmai la începutul epocii moderne; abia în cursul secolului 18, pragul dintre epoci din jurul anului 1500 a fost înțeles retrospectiv ca început. Ca test, R. Koselleck pune întrebarea când *nostrum aevum*, epoca noastră, și-a schimbat numele în *nova aetas*, noua epocă.[12]

Koselleck arată cum conștiința istorică ce se exprimă în conceptul epocii „moderne" sau în acela al „noii epoci" a constituit o perspectivă a filosofiei istoriei: reactualizarea reflexivă a propriei poziții pornind de la orizontul istoriei în întregul ei. Și singularul colectiv „istorie", pe care Hegel îl utilizează deja într-o manieră de la sine înțeleasă, este o inovație a secolului 18: „'Epoca modernă' împrumută întregului trecut caracterul de istorie universală... Diagnosticul timpului nou și analizarea epocilor trecute merg mână-n mână."[13] Acestuia îi corespund experiența nouă a progresului și a accelerării evenimentelor istorice, și sesizarea simultaneității cronologice a dezvoltărilor nesimultane din punct de vedere istoric.[14] Atunci s-a constituit reprezentarea istoriei ca un proces unitar și generator de probleme; în același timp, timpul a fost aflat ca resursă sintetică pentru depășirea problemelor ce apar, anume ca presiune a timpului. Spiritul timpului, unul din cuvintele noi care l-au inspirat pe Hegel, marchează prezentul ca pe o trecere ce se consumă în conștiința accelerării și în așteptarea noutății pe care o aduce viitorul: „Nu e greu de văzut", spune Hegel în prefața la *Fenomenologia spiritu-*

[12] R. Koselleck, *Neuzeit, idem* (1979), 314.
[13] Koselleck (1979), 321.
[14] Koselleck (1979), 321 sqq.

lui, „că timpul nostru este un timp al naşterii şi al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt-o cu lumea anterioară a existenţei şi reprezentării sale şi stă pe punctul de a le scufunda în trecut, în munca configuraţiilor sale... Superficialitatea, ca şi plictiseala ce muşcă din ceea ce există, presimţirea nedeterminată a unui nu-ştiu-ce, sunt vestitorii că altceva se apropie. Această fărâmiţare treptată ... e întreruptă de răsăritul, care, ca un fulger, aşează dintr-o dată forma unei lumi noi."[15]

Deoarece lumea modernă, lumea nouă, se deosebeşte de cea veche prin aceea că ea se deschide viitorului, noul început epocal se repetă şi se permanentizează cu fiecare moment al prezentului, care naşte noul din sine. Conştiinţei istorice a modernităţii îi aparţine, de aceea, diferenţierea „epocii celei mai recente" de „epoca modernă": prezentul se bucură, ca istorie contemporană înăuntrul orizontului epocii moderne, de un statut proeminent. Chiar şi Hegel înţelege „timpul nostru" ca pe „timpul cel mai nou". Momentul de început al prezentului este pentru el cezura pe care o întruchipează, pentru contemporanii meditativi ai sfârşitului de secol 18 şi ai începutului de secol 19, Iluminismul şi Revoluţia franceză. Cu acest „splendid răsărit de soare" ajungem noi, aşa crede chiar şi bătrânul Hegel, „în ultimul stadiu al istoriei, în lumea noastră, în zilele noastre"[16]. Prezentul ce se înţelege din orizontul timpului nou ca actualitate a timpului celui mai nou trebuie să reitereze ca *înnoire continuă* ruptura cu trecutul pe care el a produs-o.

Aici îşi află locul ideile mişcărilor care, în secolul 18, odată cu expresia epocă „modernă" sau „nouă", fie au apărut, fie au căpătat o nouă semnificaţie valabilă până astăzi: revoluţie, progres, emancipare, dezvoltare, criză, spiritul timpului ş.a.m.d.[17] Aceste expresii au devenit de asemenea cuvintele-cheie ale filosofiei hegeliene. Din perspectiva istoriei conceptelor, ele aruncă o lumină asupra problemei care se pune odată cu conştiinţa istorică modernă (lămurită cu ajutorul conceptului opozitiv de „epocă modernă") a culturii vestice: modernitatea nu mai poate şi nu mai vrea să împrumute standardele ei orientative de la exemplele unei alte epoci, *ea trebuie să-şi creeze din sine propria normativitate*. Modernitatea se vede trimisă la sine însăşi, fără a avea posibilitatea de a se scuza. Acest lucru explică iritabilitatea propriei înţelegeri de sine, dinamica tentativelor ei necontenite, duse până în timpul nostru, de a se „constata". Cu câţiva ani în urmă, H. Blumenberg s-a văzut silit să

[15] G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, vol. 3, 18 sq., în continuare citată ca Hegel.
[16] G.W.F. Hegel 12, 524.
[17] R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*, în Koselleck (1979), 349 sqq.

apere, făcând risipă de multe cunoştinţe istorice, în faţa construcţiilor care au afirmat existenţa unei datorii faţă de cei ce au lăsat ca moştenire creştinismul şi antichitatea, legitimitatea sau *propriul drept al epocii moderne*: „Nu e evident faptul că pentru o epocă se pune problema legitimităţii ei istorice, tot pe cât de puţin e evident faptul că ea se înţelege în general ca epocă. Pentru epoca modernă există latent problema izvorâtă din pretenţia de a putea realiza şi de a realiza o ruptură radicală de tradiţie, şi totodată din înţelegerea greşită a acestei pretenţii în sensul realităţii istoriei, istorie care nu e niciodată în stare să înceapă din nou de la temelie."[18] Blumenberg aduce ca mărturie o afirmaţie a tânărului Hegel: „În afara încercărilor anterioare, zilelor noastre le rămâne cu deosebire rezervat dreptul de a-şi revendica ca avere a omului, cel puţin în teorie, comorile ce fuseseră azvârlite în ceruri; însă ce epocă va avea puterea de a-şi afirma acest drept şi puterea de a intra în posesiunea lor?"[19]

Problema unei întemeieri din sine a modernităţii se conştientizează mai întâi în domeniul criticii estetice. Acest lucru se vede dacă urmărim istoria expresiei „modern".[20] Procesul de îndepărtare de modelul artei antice este introdus, în secolul 18 timpuriu, prin *Querelle des Anciens et des Modernes*[21]. Tabăra modernilor se revoltă împotriva înţelegerii de sine a clasicismului francez, echivalând conceptul aristotelic de perfecţiune cu acela de progres, aşa cum fusese el sugerat de ştiinţele moderne ale naturii. Prin argumente istorico-critice, „modernii" pun la îndoială sensul imitării modelelor antice, elaborează, în raport cu normele unei frumuseţi aparent atemporale şi absolute, criteriile frumosului relativ şi condiţionat temporal, şi afirmă prin aceasta că înţelegerea de sine a Iluminismului francez este un nou început epocal. Deşi substantivul „modernitas" (împreună cu perechea antonimică adjectivală „antiqui/moderni") fusese deja utilizat în antichitatea târzie într-un sens cronologic, în limbile europene noi, adjectivul „modern" a fost abia mult mai târziu substantivizat, de pe la mijlocul secolului 19, prima oară în domeniul artelor frumoase. Aceasta explică de ce expresiile „modern" şi

---

[18] H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Ffm, 1966, 72.

[19] Hegel vol. 1, 209.

[20] H. U. Gumbrecht, „Art. Modern", în O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 4, 93 sqq.

[21] H. R. Jauß, „Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens und des Modernes'", în H. Kuhn, F. Wiemann, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, 51 sqq.

„modernitate", „modernité", şi-au păstrat până astăzi o semnificaţie estetică centrală, ce poartă amprenta înţelegerii de sine a artei avangardiste.[22]

Pentru Baudelaire experienţa *estetică* a modernităţii s-a contopit cu cea *istorică*. Problema autoîntemeierii s-a agravat prin experienţa fundamentală a modernităţii estetice, căci aici orizontul experienţei timpului se restrânge la subiectivitatea descentrată ce iese din convenţiile de zi cu zi. Pentru Baudelaire, opera de artă modernă ocupă de aceea un loc ciudat la intersecţia dintre axele actualităţii şi eternităţii: „modernitatea e ceea ce trece, e ceea ce dispare, este întâmplătorul, este jumătatea artei, a cărei cealaltă jumătate este eternul şi neschimbătorul."[23] Actualitatea care se consumă pe sine şi care pierde semnificaţia de epocă de tranziţie, a timpului celui mai recent constituit în centrul epocii moderne – de durata mai multor decenii –, devine acum punctul de referinţă al modernităţii. Prezentul actual nici măcar nu-şi mai poate dobândi conştiinţa de sine pornind de la opoziţia faţă de o epocă respinsă şi depăşită, de la opoziţia faţă de o *configuraţie* a trecutului. Actualitatea poate doar să se întemeieze ca punct de intersecţie între timp şi eternitate. Cu această atingere directă între actualitate şi eternitate, modernitatea nu se salvează de la decăderea ei, ci doar de la banalitate: în concepţia lui Baudelaire, ea e astfel gândită încât clipa tranzitorie să găsească recunoaştere în calitate de trecut autentic al unui prezent ce va veni.[24] Ea se dovedeşte a fi ceea ce va ajunge odată *clasic*; „clasic" este acum „fulgerul" unei lumi noi ce nu va avea fireşte nici o durabilitate, adică al unei lumi care, odată cu prima ei apariţie, îşi pecetluieşte deja pieirea. Această înţelegere a timpului, radicalizată încă o dată în suprarealism, stabileşte *înrudirea modernităţii* cu *moda*.

Baudelaire se leagă de rezultatul renumitei lupte dintre vechi şi modern, dar modifică însă, într-o manieră specifică, ponderea dintre frumosul relativ şi frumosul absolut: „frumosul se creează dintr-un element etern, neschimbător... şi dintr-un element relativ, condiţionat, ce e înfăţişat de perioada de timp, de modă, de viaţa spirituală, de pasiune. Fără acest al doilea

---

[22] În cele ce urmează mă bazez pe H. R. Jauß, „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität", în *idem, Literaturgeschichte als Provokation*, Ffm, 1970, 11 sqq., vezi şi H. R. Jauß în Friedeburg, Habermas 1983, 95 sqq.

[23] Ch. Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, în Sämtliche Werke ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt 1982, vol. 4, 286; după Jauß (1970), 50 sqq.

[24] „Pentru ca orice modernitate să fie demnă să devină antiquis, trebuie să-i fie luată acea frumuseţe plină de mister pe care viaţa omenească o pune fără voie în ea." (Baudelaire, *Gesammelte Schriften*, vol 4, 288).

element, care este oarecum glazura amuzantă, strălucitoare, ce face digerabilă prăjitura divină, primul element ar fi insuportabil pentru natura umană."[25] Referitor la pictura modernă, criticul de artă Baudelaire scoate în evidență aspectul „frumuseții trecătoare, efemere a vieții actuale", scoate în evidență „caracterul a ceea ce cititorul ne-a îngăduit să desemnăm drept ´modernitate´"[26]. Baudelaire pune în ghilimele cuvântul „modernitate"; el e conștient de noua utilizare personală dată acestui cuvânt. Datorită ei, opera autentică este definitiv prinsă în clipa nașterii sale; tocmai fiindcă se consumă în actualitate, ea poate să stopeze fluxul regulat de banalități, să rupă normalitatea și să satisfacă dorința nepieritoare de frumusețe, pentru clipa unei legături efemere între etern și actual.

Doar prin deghizarea costumației epocii se dezvăluie frumusețea eternă – Benjamin i-a conferit mai târziu acestui caracter expresia imaginii dialectice. Opera de artă modernă stă sub semnul unirii dintre autentic și efemer. Acest caracter al prezentului stabilește și înrudirea artei cu moda, cu noul, cu optica lui pierde-vară, cu optica geniului ca și cu cea a copilului, cărora le lipsește protecția – oferită de modalitățile de percepție stabilite în mod convențional – în fața atracției, și care, de aceea, sunt expuși neprotejați la atacurile frumuseții și la atracția transcendentă, ascunsă în miezul vieții de zi cu zi. Rolul tânărului dandy constă atunci în a orienta ofensiv, într-o manieră blazată, acest tip de extravaganțe și de a manifesta extravaganțele prin mijloace provocatoare.[27] Tânărul dandy combină trândăvia și ceea ce ține de modă cu plăcerea de a surprinde – fără ca el să fie vreodată surprins. El e expertul în materie de plăcere efemeră a clipei din care izvorăște noul: „El caută acel ceva, pe care vreau, cu permisiunea Dvs., să-l caracterizez drept ´modernitate´; căci nu se oferă nici un cuvânt mai bun pentru a exprima ideea în discuție. Pentru el e important să îndepărteze din modă tot ce-ar dori ea să aibă poetic în partea istorică și etern în partea efemeră.[28]

Walter Benjamin admite acest motiv, pentru a găsi totuși o rezolvare sarcinii paradoxale care constă în a vedea cum trebuie dobândite criterii *proprii* de la contingența unei modernități devenite pur și simplu tranzitorie.

---

[25] Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 271.

[26] Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 325 sq.

[27] „Tuturor le e comun acest caracter dizident și revoluționar; toate sunt reprezentantele a ceea ce e mai bun în mândria și trufia umană: acea nevoie, astăzi prea rară, de a lupta împotriva banalității și de a o distruge." Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 302.

[28] Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 284.

În timp ce Baudelaire şi-a găsit liniştea la gândul că în opera de artă autentică survine constelaţia timpului şi eternităţii, Benjamin vrea să retranspună această experienţă estetică fundamentală într-un raport istoric. El alcătuieşte sintagma „timp actual" („Jetztzeit"), în care sunt presărate cioburi ale timpului mesianic şi desăvârşit, cu ajutorul motivului imitaţiei, devenit oarecum imaterial, ce poate fi detectat în manifestările modei: „Revoluţia franceză s-a înţeles pe sine ca o Romă reîntoarsă. Ea a invocat Roma antică aşa cum moda invocă un costum din trecut. Moda are un simţ special pentru actual, oriunde s-ar mişca acesta prin hăţişurile trecutului. Ea e saltul de tigru în trecut... Acelaşi salt sub cerul liber al istoriei este cel dialectic, în chipul căruia a conceput Marx revoluţia."[29] Benjamin se revoltă nu doar împotriva normativităţii *împrumutate* a unei înţelegeri a istoriei create din imitarea modelelor; el luptă la fel de mult împotriva ambelor concepţii, ce captează şi neutralizează deja pe terenul înţelegerii moderne a istoriei provocarea noului şi a neaşteptatului. El se îndreaptă, pe de o parte, împotriva reprezentării unui timp omogen şi gol, ce se umple prin „credinţa încăpăţînată în progres" a evoluţionismului şi a filosofiei istoriei, dar şi, pe de altă parte, împotriva acelei neutralizări a tuturor criteriilor practicate de istorism, când închide istoria în muzee şi lasă şirul evenimentelor să-i curgă printre degete."[30] Modelul este Robespierre, cel care a invocat Roma antică, citând, ca un trecut *corespondent*, supraîncărcat cu timp actual, pentru a sparge continuumul inert al istoriei. Aşa cum încearcă el să oprească cursul inert al istoriei, folosindu-se parcă de un şoc creat în manieră suprarealistă, tot aşa o modernitate trecută în actualitate trebuie să-şi creeze, deîndată ce obţine autenticitatea acelui „timp actual", normativitatea sa pornind de la imaginile reflectate ale trecuturilor *pe care le-a adus cu sine*. Acestea nu mai ajung să mai fie considerate de la început ca trecuturi exemplare. Modelul lui Baudelaire de creator al unei mode luminează mai degrabă creativitatea care pune actul detectării clarvăzătoare a unor asemenea corespondenţe în opoziţie cu idealul estetic al imitării modelelor clasice.

---

[29] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, vol. 1, 2, 701.
[30] ibidem 704.

constituia deja o provocare pentru contemporanii lui Hegel – că mişcările politice ce vor să depăşească graniţele trasate de filosofie încalcă, din perspectiva lui Hegel, raţiunea însăşi. Aşa cum filosofia religiei dă la o parte, în cele din urmă, nevoile religioase nesatisfăcute ale poporului[103], aşa şi filosofia statului se retrage din faţa realităţii politice nemulţumitoare. Dorinţa de autodeterminare democratică, care s-a anunţat energic în timpul revoluţiei parisiene din iulie, dar precaut în propunerea cabinetului englez la o reformă a votului, produce în urechile lui Hegel o „notă discordantă" de factură încă schilleriană. De data aceasta, Hegel e aşa de îngrijorat de discrepanţa dintre raţiune şi prezentul istoric, încât se declară în mod deschis, în lucrarea *Über die englische Reformbill* (Despre proiectul englez de reformă), de partea restauraţiei.

V

Abia conceptualizase Hegel ruptura modernităţii că a şi apărut deja neliniştea şi mişcarea modernităţii de a depăşi acest concept. Acest lucru se explică prin faptul că Hegel nu a putut face critica subiectivităţii decât în cadrul filosofiei subiectului. Acolo unde puterea rupturii trebuie să devină activă doar pentru ca absolutul să se poată dovedi putere de unificare, acolo nu mai pot exista „false" pozitivităţi, ci pure rupturi, ce trebuie *de asemenea* să revendice un drept relativ. Hegel a consolidat instituţionalismul „puternic", atunci când, în prefaţa la „Filosofia dreptului", a declarat că realul este raţionalul. Desigur, în prelegerile precedente din semestrul de iarnă 1819/20, se găsesc formulări mai slabe: „Ceea ce e raţional *devine* real, şi ceea ce e real *devine* raţional."[104] Însă chiar şi această propoziţie deschide doar spaţiul de joc pentru un prezent *în prealabil* decis şi *în prealabil* condamnat.

Să ne amintim de problema de la început. O modernitate lipsită de modele, deschisă către viitor, avidă de nou, îşi poate crea normele doar din sine însăşi. Ca unică sursă a normativului se oferă principiul subiectivităţii, din care izvorăşte conştiinţa timpului proprie modernităţii. Filosofia reflecţiei, ce rezultă din faptul fundamental al conştiinţei de sine, aduce acest principiu la concept. Fireşte, chiar şi negativul unei subiectivităţi devenite independente

---

103 „Dacă săracilor nu le mai este propovăduită evanghelia, dacă sarea a devenit insuportabilă şi toate fundamentele sunt în mod tacit îndepărtate, atunci poporul – pentru care adevărul, din cauza raţiunii lui concise, nu poate fi decât în reprezentare – nu mai ştie cum să ajute impulsul din interiorul său." (Hegel, vol. 17, 343).

104 Hegel (1983), 51.

și puse în mod absolut se dezvăluie capacității de reflecție utilizată asupra ei înșiși. De aceea, raționalitatea intelectului trebuie să se transforme în rațiune, pe urmele unei dialectici a iluminismului, pe care modernitatea îl știe ca fiind proprietatea ei și îl recunoaște ca unică obligație. Însă, în calitate de cunoaștere absolută, rațiunea aceasta ia în cele din urmă o formă atât de covârșitoare, încât ea nu numai că rezolvă problema de început a unei autoasigurării a modernității, dar o rezolvă *prea bine*: întrebarea cu privire la înțelegerea de sine autentică a modernității dispare în râsetele ironice ale rațiunii. Căci rațiunea a luat acum locul destinului și știe că toate evenimentele de importanță mai mare sunt *deja* decise. În acest fel, filosofia lui Hegel satisface nevoia modernității de autoîntemeiere doar cu prețul unei devalorizări a actualității și a unei atenuări a criticii. În final, filosofia diminuează importanța prezentului, distruge interesul pentru el și îi anulează acestuia vocația unei înnoiri autocritice. Problemele timpului nu mai sunt considerate provocări, căci filosofia, situată pe înălțimile timpului, le-a diminuat importanța.

Hegel a început, în 1802, *Kritische Journal der Philosophie* (Jurnalul critic de filozofie) cu un eseu *Über das Wesen der philosophischen Kritik* (Despre esența criticii filosofice). El distinge aici două moduri de a face critică. *Una* se îndreaptă împotriva falselor pozitivități ale epocii; ea se înțelege ca o maieutică a vieții înăbușite, care împinge afară din formele osificate: „Dacă critica valorifică opera și fapta nu ca formă a ideii, atunci nu va greși în aprecierea năzuinței; interesul științific propriu-zis (!) este de a da la o parte coaja care împiedică încă aspirația interioară de a vedea lumina zilei."[105] Recunoaștem aici fără greutate critica pe care a exersat-o tânărul Hegel la adresa puterilor pozitive ale religiei și statului. *Un alt mod* de a face critică îl utilizează Hegel împotriva idealismului subiectiv al lui Kant și Fichte. În ceea ce îi privește pe aceștia, e valabil faptul că „ideea filosofiei a fost recunoscută mai limpede, însă subiectivitatea s-a străduit să se apere de filosofie în măsura în care devine necesar să se salveze pe sine însăși."[106] Problema aici constă în a descoperi trucurile unei subiectivități limitate ce nu se deschide înspre o înțelegere mai bună, accesibilă de multă vreme în mod obiectiv. Hegel cel din „Filosofia dreptului" consideră că doar în a doua versiune e justificată critica.

Filosofia nu trebuie să învețe lumea cum trebuie să fie; în conceptele ei se reflectă doar realitatea așa cum este. Ea nu se mai îndreptă critic împotriva realității, ci împotriva abstracțiilor dubioase care apar între conștiința subiec-

[105] Hegel, vol. 2, 175.
[106] ibidem.

tivă şi raţiunea configurată obiectiv. După ce în modernitate spiritul a „dat un imbold", după ce el a găsit o ieşire chiar şi din aporiile modernităţii, şi nu doar a intrat în realitate, ci a devenit în ea în mod obiectiv, Hegel vede filosofia scutită de sarcina de a confrunta existenţa putredă a vieţii sociale şi politice cu conceptul ei. Această *atenuare a criticii* corespunde *devalorizării actualităţii*, de la care îşi întoarce faţa slujitorul filosofiei. Modernitatea conceptualizată permite retragerea stoică din faţa ei.

Hegel nu este primul filosof care aparţine timpului modern, însă este primul pentru care modernitatea a devenit o problemă. Constelaţia conceptuală dintre modernitate, conştiinţa timpului şi raţionalitate a devenit vizibilă pentru prima oară în teoria sa. Hegel însuşi distruge în final această constelaţie, căci raţionalitatea, transformată în spirit absolut, neutralizează condiţiile în care modernitatea a atins o conştiinţă a ei înseşi. Prin urmare, Hegel nu a rezolvat problema autoasigurării modernităţii. De aici rezultă însă, pentru perioada de după Hegel, consecinţa potrivit căreia o opţiune pentru elaborarea acestei teme o poate avea doar acela care dă o formulare *mai modestă* conceptului de raţiune.

Cu un concept moderat de raţiune, hegelienii tineri nu renunţă la proiectul lui Hegel şi vor să înţeleagă şi să critice în acelaşi timp, pe calea unei *alte* dialectici a iluminismului, modernitatea dezbinată. Ei alcătuiesc, fireşte, doar una din mai multe tabere. Celelalte două tabere, ce se dispută pentru înţelegerea corectă a modernităţii, încearcă să dizolve legătura internă dintre modernitate, conştiinţa timpului şi raţionalitate. Cu toate acestea, ei nu pot să se sustragă constrângerii conceptuale a acestei constelaţii. Tabăra neoconservatorilor, situată în continuarea hegelianismul de dreapta, se lasă într-un mod necritic în voia dinamicii modernităţii sociale, bagatelizând conştiinţa modernă a timpului şi retransformând raţiunea în intelect, şi raţionalitatea în raţionalitate în raport cu un scop. Pe lângă ştiinţa autonomă într-o manieră scientistă, modernitatea culturală îşi pierde pentru această tabără orice obligativitate. Tabăra tinerilor conservatori, situată în continuarea lui Nietzsche, relansează critica dialectică a timpului, prin faptul că radicalizează conştiinţa modernă a timpului şi deconspiră raţiunea ca raţionalitate în raport cu un scop, ca formă de exercitare depersonalizată a puterii. În această privinţă, ea datorează artei de avangardă, esteticist autonome, acele norme nemărturisite în faţa cărora nu poate rezista nici modernitatea culturală, nici cea socială.

III. Trei perspective: hegelienii de stânga, hegelienii de dreapta şi Nietzsche

I

Hegel a deschis discursul modernităţii. El a introdus tema – autoasigurarea autocritică a modernităţii; el a indicat regulile în conformitate cu care tema poate fi variată – dialectica iluminismului. Ridicând istoria contemporană la rangul de problemă filosofică, el a făcut să se atingă în acelaşi timp eternul cu tranzitoriul, clasicul cu actualul, şi a schimbat astfel într-un mod nemaiîntâlnit caracterul filosofiei. Desigur, Hegel *a vrut* cu totul altceva decât această ruptură de tradiţia filosofică; acest lucru s-a conştientizat abia odată cu generaţia următoare.

Arnold Ruge scrie în 1841 în *Deutschen Jahrbüchern* (p.594): „Deja în primul stadiu al progresului ei istoric, filosofia hegeliană dovedea un caracter esenţial diferit de desfăşurarea *tuturor* celorlalte sisteme anterioare. Ea, care a afirmat pentru prima oară că toată filosofia nu e nimic altceva decât gândul timpului ei, ea este şi prima care s-a recunoscut ca fiind acest gând al timpului. Ceea ce filosofiile timpurii erau în mod inconştient şi doar abstract, ea este în mod conştient şi concret; despre ele s-a putut spune probabil că au fost şi au rămas doar gânduri; aceasta însă, cea hegeliană, se prezintă ca fiind gândul care nu poate rămâne aşa, ci… trebuie să devină faptă. În acest sens, filosofia hegeliană este filosofia revoluţiei şi ultima dintre toate filosofiile în genere." Discursului modernităţii, pe care îl purtăm până astăzi fără întrerupere, îi aparţine şi conştiinţa faptului că filosofia şi-a atins sfârşitul, indiferent cum e resimţit acesta: ca provocare productivă ori doar ca instigare. Marx vrea să suprime filosofia tocmai pentru a o înfăptui. Moses Hess publică în aceeaşi perioadă o carte cu titlul: *Die letzten Philosophen* (Ultimii filosofi). Bruno Bauer vorbeşte de „catastrofa metafizicii" şi e convins că „literatura filosofică poate fi considerată ca fiind pentru totdeauna închisă şi încheiată." Desigur, depăşirea nietzscheeană şi heideggeriană a metafizicii înseamnă altceva decât suprimarea metafizicii; la fel, despărţirea lui Wittgenstein sau a lui Adorno de filosofie înseamnă altceva decât înfăptuirea filoso-

fiei. Și, totuși, toate aceste atitudini se referă la acea ruptură de tradiție (Löwith) care a apărut atunci când spiritul timpului a dobândit putere asupra filosofiei, când conștiința modernă a timpului a spart *forma* gândirii filosofice.

Kant a scos odată în evidență „conceptul scolastic" (Schulbegriff) al filosofiei, ca sistem al cunoașterii raționale, în raport cu un „concept cosmic" (Weltbegriff) al filosofiei: conceptul cosmic se referea la ceea ce „interesează în mod necesar" pe toată lumea[111]. Abia Hegel a contopit un concept laic (Weltbegriff) de filozofie, în care era prezent un diagnostic al contemporaneității, cu conceptul ei de școală (Schulbegriff). Starea modificată a filosofiei poate fi constatată și în felul în care s-a separat din nou, după moartea lui Hegel, filosofia laică de cea de școală. Filosofia de școală stabilită ca disciplină s-a dezvoltat alături de o îndeletnicire filosofică de literat, larg răspândită, al cărei loc nu mai poate fi clar definit din punct de vedere instituțional. Filosofia de școală trebuie să concureze de acum înainte cu privat docenți destituiți, cu scriitori și persoane private precum Feuerbach, Ruge, Marx, Bauer și Kierkegaard – chiar și cu un Nietzsche, care a renunțat la profesoratul său din Basel. În cadrul universităților, ea transferă sarcina unei înțelegeri cu sine teoretice a modernității științelor sociale și politice, ba chiar și etnologiei. Pe lângă aceasta, nume ca Darwin și Freud, curente precum pozitivismul, istorismul și pragmatismul arată faptul că în secolul 19 fizica, biologia, psihologia și științele istoriei descătușează motive ideologice care acționează pentru prima oară asupra conștiinței timpului fără mijlocirea filosofiei.[112]

Această situație s-a schimbat abia în anii '20 ai secolului nostru. Heidegger readuce discursul modernității la o mișcare filosofică autentică de gândire – chiar *acest lucru* semnalează titlul *Sein und Zeit* (Ființă și timp). Lucruri asemănătoare sunt valabile și pentru marxiștii hegelieni, pentru Lukács, Horkheimar și Adorno, care au retradus *Capitalul*, cu ajutorul lui Max Weber, într-o teorie a reificării și au restabilit legătura întreruptă dintre economie și filosofie. De asemenea, filosofia recâștigă competența de a diagnostica timpul chiar și pe calea unei critici a științei, ce duce de la Husserl din perioada târzie la Foucault, trecând prin Bachelard. Să fie, oare, *aceasta* aceeași filosofie care aici, ca și în cazul lui Hegel, își depășește diferențierea în conceptul laic și cel de școală al filosofiei? Indiferent sub ce nume se prezintă ea acum, ca Ontologie fundamentală, ca și Critică, ca Dialec-

[111] vezi I. Kant, *Critica Rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969, 622 (n.t.).
[112] vezi și expunerea minunată a tradiției filosofiei scolastice, în mare măsură înlocuită, a lui H.Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Ffm. 1983.

tică Negativă, Destrucție sau Genealogie – aceste pseudonime nu sunt în nici un caz deghizări sub care ar apare forma tradițională a filosofiei; draparea conceptelor filosofice servește mai degrabă ca mușamalizare a sfârșitului insuficient ascuns al filosofiei.

Noi rămânem până astăzi la acel stadiu de conștiință pe care tinerii hegelieni l-au produs, distanțându-se de Hegel și de filosofie în general. De atunci sunt prezente peste tot chiar și acele gesturi făloase ale supralicitării reciproce, prin care lăsăm cu plăcere la o parte faptul că am *rămas* contemporanii tinerilor hegelieni. Hegel a deschis discursul modernității; abia tinerii hegelieni l-au edificat în mod durabil. Ei sunt aceia care au eliberat figura de gândire a unei critici a modernității, apărută din spiritul modernității, de povara conceptului hegelian de rațiune.

Am văzut cum Hegel, cu al său emfatic concept de realitate ca unitate a esenței și existenței, dăduse la o parte tocmai ceea ce trebuia să fie totuși esențial pentru modernitate – tranzitoriul clipei pline de semnificații în care se înnoadă problemele viitorului presant. Hegel a eliminat din construcția însurvenirii esențiale sau raționale ca fiind pur empirică, ca fiind existența „întâmplătoare", „trecătoare", „neimportantă", „efemeră" și „atrofiată" a unui „prost infinit" tocmai actualitatea epocii contemporane – din care trebuia să izvorască nevoia de filozofie.

Împotriva acestui concept de realitate rațională, care se ridică deasupra facticității, contingenței și actualității evenimentelor apropiate și ale dezvoltărilor aflate pe punctul de a începe, tinerii hegelieni luptă (pe urmele filosofiei târzii a lui Schelling și ale idealismului târziu al unui Immanuel Hermann Fichte) pentru *greutatea existenței*. Feuerbach insistă asupra *existenței sensibile* a naturii interioare și exterioare: emoția și pasiunea atestă prezența propriului trup și rezistența lumii materiale. Kierkegaard stăruie asupra *existenței istorice* a individului: autenticitatea propriei existențe se dovedește în concretețea și caracterul de nesusținut al unei decizii irevocabile, absolut interioare, de interes infinit. Marx rămâne neclintit la *ființa materială* a bazei economice proprie vieții comunitare: activitatea productivă și cooperarea indivizilor socializați formează mediul procesului istoric de autoproducere a speciei. Feuerbach, Marx și Kierkegaard protestează așadar împotriva falsei mijlociri, înfăptuite doar în gând, dintre natura subiectivă și obiectivă, dintre spiritul obiectiv și subiectiv, dintre spiritul obiectiv și cunoașterea absolută. Ei insistă pe *desublimarea* unui spirit, care atrage în vârtejul propriei raportări la sine absolute contradicțiile actuale, ce izbucnesc în prezent, pentru a le răpi realitatea, pentru a le transpune în modalitatea transparenței întunecoase a unui trecut amintit – și a le priva de întreaga lor gravitate.

În același timp, tinerii hegelieni nu renunță la figura fundamentală a gândirii hegeliene. Ei sustrag enciclopediei hegeliene bogăția de structuri devenită acum disponibilă, pentru a face profitabilă, pentru o gândire radical istorică, câștigurile hegeliene în materie de diferențieri. Această gândire împrumută relativistului, adică clipei istorice, relevanță absolută, fără a se livra relativismului unui scepticism regândit istoricist. Karl Löwith, care a descris cu o afecțiune contradictorie (Haßliebe) formarea noului discurs[113], credea că tinerii hegelieni se predau *nefilosofic* gândirii istorice. „A vrea să te orientezi în istorie, aflat fiind în mijlocul ei, ar fi ca atunci când cineva ar vrea să se țină de val când naufragiază."[114] Trebuie să se citească corect această caracterizare. Desigur, tinerii hegelieni vroiau să sustragă prezentul lor deschis către viitor de sub dictatul unei rațiuni atoateștiutoare, și să re-câștige istoria ca o dimensiune care deschide criticii un spațiu de mișcare, pentru a răspunde crizei. Ei puteau spera să obțină o orientare în acțiune doar dacă nu abandonau istoria contemporană istorismului, ci păstrau pentru modernitate o relație specială cu raționalitatea[115].

Pornind de la premiza că în cursurilor istorice sunt intercalate procese interconectate și transsubiective ale învățării și uitării a ceea ce a fost învățat,

[113] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttg. 1941.
[114] K. Löwith (ed.), Introducerea la *idem* (ed.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttg. 1962, 38.
[115] *Relația istoriei cu rațiunea* rămâne constitutivă discursului modernității – la bine și la rău. Cine ia parte la acest discurs – în el nu s-a schimbat nimic până astăzi – utilizează într-un anume fel expresiile de „rațiune" sau „raționalitate". El nu le folosește nici în conformitate cu regulile de joc ontologice pentru desemnarea lui Dumnezeu sau a fiin-țării în întregul ei, nici în conformitate cu regulile de joc empirice pentru desemnarea dispozițiilor subiectului capabil de cunoaștere și acțiune. Rațiunea nu e considerată nici ca ceva terminat, ca o teleologie obiectivă care se manifestă în natură sau istorie, nici ca o capacitate pur subiectivă. Modelele structurale căutate în dezvoltările istorice dau mai degrabă indicații codificate referitoare la căile proceselor de formare neizolate, întrerupte și prost direcționate, care trec dincolo de conștiința subiectivă a individului. Prin faptul că subiecții se raportează la natura interioară și exterioară, se reproduce prin ei legătura de viață socială și culturală în care stau. Reproducerea formelor și cursurilor vieții lasă în urmă semne imperceptibile în mediul delicat al istoriei, semne ce se condensează în desene sau structuri sub privirea încordată a căutătorilor de urme. Această privire specific modernă e condusă de interesul pentru autoasigurare: din configurațiile și structurile pe care ea, deși iritată mereu de pericolul înșelării și al autoînșelării, le captează totuși, ea ratează procesele de formare transsubiectivă, în care se încrucișează procesele de învățare și de uitare a ceea ce a fost învățat. Discursul modernității se pune tocmai în sfera neființării și schimbătorului sub determinațiile înțelegerii și erorii: el poartă rațiunea în domeniul care, atât pentru ontologia greacă cât și pentru filosofia modernă a subiectului, a fost considerat ca lipsit pur și simplu de sens și incapabil să fie teoretizat. Sub semnul împrumutării de modele teoretice false, această încercare riscantă a alunecat mai întâi în dogmatismul filosofiei istoriei, dând naștere la mișcarea de apărare a istorismului. Însă cei care poartă discursul *în mod serios* știu că trebuie să stea între Scylla și Caribda.

se clarifică şi *celelalte trăsături* ale discursului: alături de gândirea radical istorică, critica raţiunii centrate în subiect, atitudinea expusă a intelectualilor şi responsabilitatea pentru continuitatea sau discontinuitatea istorică.

II

Taberele aflate în competiţie, încă din perioada tinerilor hegelieni, pentru înţelegerea de sine corectă a modernităţii sunt de acord într-un anumit punct: că o autoiluzionare adâncă este legată de procesele de învăţare pe care secolul 18 le-a conceptualizat sub termenul de iluminism. Ei sunt de acord şi asupra faptului că trăsăturile autoritare ale unui iluminism îngust sunt gândite în principiul conştiinţei de sine sau al subiectivităţii. Subiectul ce se raportează la sine dobândeşte conştiinţa de sine doar cu preţul obiectivării atât a naturii exterioare, cât şi a celei interioare. Deoarece în cunoaştere şi acţiune subiectul trebuie să se raporteze continuu la obiecte, în interior şi în exterior, el se face concomitent netransparent şi dependent în actele care ar trebui să asigure autonomia şi cunoaşterea de sine. Aceste bariere din structura raportării la sine rămân inconştiente în procesul conştientizării. De aici izvorăşte tendinţa către autoglorificare şi iluzionare, adică către absolutizarea stadiului corespunzător al reflecţiei şi emancipării.

În discursul modernităţii, cei ce acuză fac un reproş care nu s-a modificat, în esenţă, de la Hegel şi Marx până la Nietzsche şi Heidegger, de la Bataille şi Lacan până la Foucault şi Derrida. Acuzaţia este îndreptată împotriva unei raţiuni care se întemeiază în principiul subiectivităţii. E acuzat faptul că această raţiune denunţă şi subminează toate formele deghizate de reprimare şi exploatare, de degradare şi înstrăinare, doar pentru a pune în locul lor dominaţia incontestabilă a raţionalităţii înseşi. Deoarece acest regim al unei subiectivităţi dilatate până la a fi un fals absolut schimbă mijlocul conştientizării şi emancipării în tot atât de multe instrumente de obiectualizare şi control, în formele bine ascunse ale dominaţiei apare o înspăimântătoare imunitate. Opacitatea carcasei de oţel specifice unei raţiuni ce a devenit pozitivă dispare în aparenţa strălucitoare a unui palat de sticlă pe deplin transparent. Toate taberele sunt de acord: *această* faţadă de sticlă trebuie spartă. Ei diferă, desigur, în ceea ce priveşte strategiile pe care le aleg pentru a depăşi pozitivismul raţiunii.

Critica *hegelienilor de stânga*, pusă în practică şi declanşată ca revoluţie, vrea să mobilizeze potenţialul acumulat istoric al raţiunii, aflat în aşteptarea momentului eliberării, împotriva mutilării sale, împotriva raţionalizării

unilaterale a lumii burgheze. *Hegelienii de dreapta* îl urmează pe Hegel în credința că substanța statului și a religiei va compensa neliniștea societății burgheze, îndată ce subiectivitatea conștiinței revoluționare, creatoare de neliniște, va evita înțelegerea obiectivă a raționalității existentului. Raționalitatea intelectului pusă în mod absolut se manifestă acum în entuziasmul ideilor socialiste; împotriva acestor falși critici trebuie să se impună doar înțelegerea metacritică a filosofilor. Nietzsche vrea în cele din urmă să dea în vileag dramaturgia întregii piese în care își fac intrarea atât speranța revoluționară cât și reacția la ea. Nietzsche scoate spinul dialectic din critica rațiunii redusă la raționalitatea în raport cu un scop și centrată în subiect, și se raportează la rațiunea în întregul ei precum tinerii hegelieni la sublimările ei: rațiunea nu e nimic altceva decât *putere*, nu e nimic altceva decât voință pervertită de putere pe care o ascunde atât de strălucitor.

Aceleași fronturi se formează și cu privire la rolul intelectualilor, care au o atitudine expusă datorită relației modernității cu rațiunea. În calitate de detectivi pe urmele rațiunii în istorie, filosofii modernității caută locul ascuns unde inconștientul s-a cuibărit în rațiune, uitarea s-a furișat în amintire, unde regresul e drapat ca progres și uitarea a ceea ce a fost învățat ca proces de învățare. Deși sunt iarăși de acord asupra scopului de a clarifica iluminismul în ceea ce-i privește limitele sale, cele trei tabere se deosebesc în evaluarea a ceea ce fac în realitate intelectualii. *Criticii critici* se văd în rolul unei avangarde care se aventurează în teritoriul necunoscut al viitorului și împinge mai departe procesul iluminismului. Ei apar o dată ca înaintași ai modernismului estetic, o dată ca și conducere politică ce acționează asupra conștiinței maselor, sau sub forma indivizilor risipiți ce și-au lăsat mesajul ca într-o sticlă pe mare (cu această conștiință, Adorno și Horkheimer, de exemplu, și-au încredințat lucrarea *Dialectica iluminismului* unei mici edituri de emigranți). În comparație cu aceștia, *metacriticii* au văzut în ceilalți intelectualii de la care izvorăște pericolul unei noi teocrații. Intelectualii au înmormântat autoritatea puternicilor instituții și a simplelor tradiții; ei au dereglat astfel compensația pe care o modernitate neliniștită o are de adus ei înșiși și pe care societatea raționalizată o are de adus la forțele conservatoare ale statului și religiei. Teoria Noii Clase, care e folosită astăzi de neoconservatori împotriva avocaților subversivi ai unei culturi presupus dușmane, se datorează mai degrabă logicii discursului nostru decât faptelor – transformate în dovezi – ale unei restructurări petrecute în sistemul postindustrial de activitate. Nu mai puțin vehement e criticată trădarea intelectualilor de aceia care se așează în *tradiția* criticii rațiunii *practicată de Nietzsche*; și ei denunță crimele pe care au trebuit să le comită avangardele cu o bună conștiință a filosofiei

istoriei, în numele raţiunii umane universale. Fireşte, de data aceasta lipseşte elementul proiectiv al urii de sine proprie intelectualilor. (Astfel înţeleg, de exemplu, observaţiile competente ale lui Foucault nu ca denunţare a duşmanilor, ci ca dezminţire autocritică a pretenţiilor exagerate).[116]

Discursul modernităţii mai are încă şi o a treia trăsătură. Deoarece istoria e aflată ca proces de criză, prezentul ca apariţie bruscă a ramificaţiilor critice, viitorul ca îmbulzeală a problemelor nerezolvate, ia naştere o conştiinţă existenţial intensificată a pericolului reprezentat de deciziile *ratate* şi de intervenţiile *omise*. Apare o perspectivă în care contemporanii se văd traşi la răspundere pentru starea actuală ca *trecut* al unui prezent ce va veni. Apare ideea unei responsabilităţi faţă de legătura unei situaţii cu cea imediat următoare, faţă de continuarea unui proces ce şi-a anulat caracterul natural şi refuză să promită o continuitate de la sine înţeleasă. De această tensiune nervoasă nu sunt cuprinşi numai acei *filosofi ai faptei*, pentru care Moses Hess revendicase deja numele de „tabără a mişcării". Aceiaşi febră a cuprins şi „tabăra statorniciei" (Beharrungspartei), care cer abstinenţa, aşadar tabăra acelora care în faţa unei modernizări ce merge de la sine pun pe seama revoluţionarilor şi dinamizatorilor, reformiştilor şi celor ce doresc schimbarea obligaţia de a aduce dovezi pentru fiecare intervenţie plănuită.[117] Printre aceştia, atitudinile faţă de continuitatea istorică variază, fireşte, pe un spectru larg. Ea se întinde de la Kautsky şi protagoniştii Internaţionalei a II-a, care au văzut în desfăşurarea forţelor de producţie garanţia trecerii evolutive de la societatea burgheză la socialism, până la Karl Korsch, Walter Benjamin şi ultrastângiştii, care şi-au putut imagina revoluţia doar ca un salt din barbarismul etern-revenind al preistoriei, ca o spargere a continuităţii întregii istorii. Această atitudine este la rândul ei inspirată de conştiinţa suprarealistă a timpului şi intră în contact cu *anarhismul* acelora care invocă, în succesiunea lui Nietzsche, suveranitatea entuziastă sau fiinţa uitată, reflexele trupului sau rezistenţele locale şi revoltele spontane ale exploatatei naturi subiective împotriva ansamblului de putere universală şi împotriva legăturii dintre fiinţa socială şi reprezentările false despre societatea burgheză.

Pe scurt, tinerii hegelieni au preluat de la Hegel problema autoasigurării istorice; ei au stabilit ordinea de zi cu critica unei raţiuni centrate abisal în subiect, cu disputa în jurul poziţiei expuse a intelectualilor şi în jurul responsabilităţii pentru măsura corectă dintre revoluţie şi continuitate isto-

[116] M. Foucault, „Die Intelektuellen und die Macht", în *idem*, *Von der Subversion des Wissens*, Mü., 1974, 128 sqq.

[117] în apărarea distribuţiei acestei obligaţii de a aduce dovezi vezi H. Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg, 1975.

rică. Prin partizanatul lor în favoarea ideii ca filosofia să devină practică, ei au provocat doi dușmani ce au respectat temele și regulile de joc. Acești oponenți nu au ieșit din discurs pentru a trece la autoritatea trecuturilor exemplare. Recursul vechi-conservator la adevărurile religioase sau metafizice nu mai aparține discursului filosofic al modernității – ceea ce e vechi-european e devalorizat. *Taberei mișcării* îi răspunde *o tabără a statorniciei* care nu vrea să păstreze altceva decât dinamica societății burgheze. Ea transformă tendința către conservare în consimțământul neoconservator la o mobilizare care oricum se întâmplă. Odată cu Nietzsche și neoromanticii, celor doi contracandidați li se opune un al treilea participant la discurs. El vrea să ia atât neoconservatorilor cât și radicalilor orice fundament. El anulează *genitivus subjectivus* din critica rațiunii, scoțând această problemă, în care aceia încă stăruiau, de sub jurisdicția rațiunii. Unul vrea, așadar, să ofere mai mult decât altul.

E evident că ne distanțăm cu toții de acest discurs, că declarăm învechită această înscenare a secolului 18. Nu se duce lipsă de astfel de încercări de supralicitare *din partea noastră* a jocului de supralicitări reciproce. Ele sunt ușor de recunoscut într-un prefix, în neologismele formate cu „post". Din motive metodologice, nu cred că noi putem să înstrăinăm, sub privirea fixă a unei etnologii fictive a prezentului, raționalismul occidental într-un obiect al unei cercetări neutre și să renunțăm pur și simplu la discursul modernității. Voi merge, de aceea, pe o cale mai banală și voi adopta perspectiva obișnuită a participantului care își amintește în mare de cursul argumentării, pentru a descoperi la fiecare din cele trei poziții dificultățile pe care acestea le au. Aceasta nu ne va scoate din discursul modernității, însă ne va face să înțelegem probabil mai bine tema acestuia. În acest scop, trebuie desigur să accept câteva simplificări riguroase. Pornind de la critica marxistă a hegelianismului, voi urmări cum conversia conceptului de reflecție în conceptul de producție, ca și substituirea „conștiinței de sine" prin „muncă", se termină pe linia marxismului occidental într-o aporie. Metacritica hegelienilor de dreapta insistă cu bune temeiuri pe faptul că gradul de diferențiere al sistemului, atins în societățile moderne, nu poate fi anulat pur și simplu. Din această tradiție se naște un neoconservatorism care ajunge, firește, la dificultăți de întemeiere atunci când trebuie să explice cum pot fi echilibrate și stabilizate costurile și instabilitățile unui proces de modernizare ce decurge de la sine.

IV. Intrarea în postmodernism: Nietzsche ca placă turnantă

I

Nici Hegel, nici elevii săi direcţi, de dreapta ori de stânga, nu au vrut vreodată să pună la îndoială realizările modernităţii – acel ceva din care epoca modernă şi-a căpătat mândria şi conştiinţa de sine. Epoca modernă stă înainte de toate sub semnul libertăţii subiective. Aceasta se realizează în societate ca spaţiu de joc, asigurat prin dreptul civil, pentru urmărirea raţională a propriilor interese, în stat ca participare cu drepturi egale la formarea voinţei politice, în spaţiul privat ca autonomie morală şi realizare de sine, în cele din urmă în spaţiul public (legat de această sferă privată) ca proces de formare care se săvârşeşte prin asimilarea culturii devenite reflexive. Chiar şi formele spiritului absolut şi ale celui obiectiv au preluat din perspectiva particularului o structură în care spiritul subiectiv se poate emancipa de caracterul natural al formelor tradiţionale de viaţă. Aici se despart şi se autonomizează din ce în ce mai mult sferele în care individul îşi duce viaţa ca *bourgois*, *citoyen* şi *homme*. Aceleaşi separări şi autonomizări care croiesc, privite din perspectiva filosofiei istoriei, drumul emancipării de străvechi dependenţe, au fost experimentate ca abstractizare, ca înstrăinare de totalitatea unui context etic de viaţă. Religia a fost odată pecetea inviolabilă pusă pe această totalitate. Nu întâmplător această pecete a fost ruptă.

Forţele religioase ale integrării sociale sunt istovite din cauza procesului iluminismului, ce poate fi la fel de puţin anulat, pe cât de arbitrar a fost produs. Iluminismului îi este proprie ireversibilitatea procesului de învăţare, întemeiată pe faptul că înţelegerile nu pot fi uitate după plac, ci pot fi doar refulate sau corijate prin alte înţelegeri mai bune. Iluminismul poate de aceea să-şi compenseze deficienţele doar printr-un iluminism şi mai radical; Hegel şi elevii săi trebuie, aşadar, să-şi pună speranţele într-o dialectică a iluminismului în care se pune în valoare raţiunea ca echivalent al puterii unificatoare a religiei. Ei au dezvoltat concepte ale raţiunii ce trebuiau să

îndeplinească acest program. Am văzut de ce și cum au eșuat aceste încercări.

Hegel a conceput rațiunea ca și cunoaștere de sine conciliatoare a unui spirit absolut, stânga hegeliană ca asimilare eliberatoare a forțelor esențiale alienate productiv, însă ascunse, dreapta hegeliană ca și compensare prin amintire a suferinței rupturilor inevitabile. Concepția lui Hegel s-a dovedit prea tare; spiritul absolut ignoră netulburat procesul orientat spre viitor al istoriei și caracterul ireconciliat al prezentului. Împotriva retragerii chietiste a statutului preoțesc al filosofilor din realitatea ireconciliabilă, tinerii hegelieni au acuzat dreptul profan al unui prezent ce așteaptă încă realizarea gândului filosofic. Ei au pus în joc un concept al praxisului, care s-a dovedit însă neîndestulător. Acest concept potențează doar acea putere a raționalității absolutizate în raport cu un scop, pe care el ar trebui totuși s-o depășească. Neoconservativii pot să reproșeze filosofiei praxisului doar complexitatea socială ce se afirmă încăpățânat împotriva tuturor speranțelor revoluționare. Ei modifică în așa fel conceptul lui Hegel de rațiune, încât odată cu raționalitatea se ivește și nevoia de compensare a modernității sociale. Însă nici acest concept nu e îndestulător pentru a face inteligibilă capacitatea de compensare a unui istorism ce ar păstra în viață forțele tradiției prin intermediul științelor sociale.

Împotriva acestei culturi compensatorii, hrănită din sursele scrierii de tip anticar a istoriei, F. Nietzsche valorifică conștiința modernă a timpului într-un mod asemănător felului în care au făcut-o odinioară tinerii hegelieni împotriva obiectivării filosofiei istoriei a lui Hegel. Nietzsche analizează în a Doua Considerație inactuală despre *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Avantajul și dezavantajul istoriei pentru viață) lipsa de urmări a unei tradiții culturale disociată de acțiune și împinsă în sfera interiorității: „Cunoașterea admisă în exces, fără să apară foamea, ba chiar împotriva nevoii, nu mai acționează acum ca motiv remodelator, ce mână spre exterior, ci rămâne ascunsă într-o anume lume interioară haotică... Și astfel, întreaga cultură modernă e esențialmente interioară – un manual de formare interioară pentru barbari în exterior."[170] Conștiința modernă, împovărată de cunoașterea istorică, și-a pierdut „forța plastică a vieții" ce îi făcea pe oameni capabili să interpreteze trecutul cu privirea spre viitor și „din forța supremă a prezentului"[171]. Deoarece științele spiritului ce procedează metodic depind de un ideal de obiectivitate fals, intangibil, ele neutralizează criteriile necesare vieții și răspândesc un relativism paralizant: „în toate celelalte epoci era altfel,

[170] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* în 15 volume, vezi G. Colli, M. Montinari, Bln, 1967, vol. 1, citat ca N. în continuare.
[171] N. vol. 1, 293 sq.

nu conta cum erai tu (însuți)."[172] Ele blochează capacitatea „de a rupe și dizolva din când în când un trecut, pentru a putea trăi în prezent."[173] Ca și tinerii hegelieni, Nietzsche adulmecă în admirația istoricistă a „puterii istoriei" o tendință ce se transformă prea ușor în admirație a politicii realiste pentru succesul gol.

Odată cu intrarea lui Nietzsche în discursul modernității, argumentarea se modifică fundamental. La început rațiunea fusese concepută în calitate de cunoaștere de sine conciliatoare, apoi ca asimilare eliberatoare, în cele din urmă ca amintire compensatorie, pentru a putea apare ca echivalent al puterii unificatoare a religiei și pentru a putea depăși, din propriul impuls, rupturile modernității. De trei ori a eșuat încercarea de a face conceptul de rațiune să fie pe măsura programului unui iluminism dialectic. În această constelație, Nietzsche a avut de ales doar între a mai supune încă odată unei critici imanente la rațiunea centrată în subiect și a abandona programul în întregul său. Nietzsche s-a decis pentru a doua alternativă – el a renunțat la o nouă revizuire a conceptului de rațiune și *și-a luat la revedere* de la dialectica iluminismului. În special denaturarea istoristă a conștiinței moderne, inundarea cu conținuturi arbitrare și golirea de tot ceea ce e esențial l-au făcut să se îndoiască de faptul că modernitatea își mai poate crea criteriile din sine însăși – „căci de la noi, noi modernii n-avem chiar nimic."[174] Nietzsche aplică încă o dată figura de gândire a dialecticii iluminismului la iluminismul istoric, dar cu scopul de sparge carcasa rațională a modernității ca atare.

Nietzsche folosește scara rațiunii istorice, pentru ca la final s-o arunce și să prindă rădăcini în mit, ca alteritate a rațiunii: „Căci originea culturii istorice – și contradicția ei interioară, extrem de radicală, cu spiritul ´timpului nou´, a unei ´conștiințe moderne´- această origine trebuie să fie din nou recunoscută istoric; istoria trebuie să rezolve problema istoriei înseși; cunoașterea trebuie să se întoarcă împotriva ei înșiși – acest triplu „trebuie" reprezintă imperativul ´timpului nou´, în caz că în el este cu adevărat ceva nou, viguros, ceva originar, ceva ce promite viața."[175] Aici Nietzsche a avut în vedere lucrarea sa *Geburt der Tragödie* (Nașterea tragediei), o cercetare realizată cu mijloace istoric-filologice ce-l duce înapoi, în urma lumii alexandrine și a lumii romano-creștine, la începuturi, la „lumea grecească străveche a măreției, a firescului și a omenescului." Pe acest drum trebuie ca „cei născuți târziu" în modernitate, cu gândirea lor de anticari, să se transforme în

[172] N. vol. 1, 299 sq.
[173] N. vol. 1, 269.
[174] N. vol. 1, 273.
[175] N., vol. 1, 306.

Pentru aceasta, tânărul Nietzsche a avut în față programul lui Richard Wagner, care și-a început eseul său despre artă și religie cu propoziția: „S-ar putea spune că acolo unde religia devine artistică, artei îi este rezervat să salveze miezul religiei, sesizând conform valorilor sale simbolice simbolurile mitice pe care prima vrea să le știe adevărate în credință, pentru a face cunoscut prin expunerea ideală a acestora adevărul profund ascuns în ele."[180] O ceremonie religioasă devenită operă de artă trebuie să depășească, odată cu spațiul public ritualic reînnoit, interioritatea culturii istorice însușite într-un mod privat. O mitologie reînnoită estetic trebuie să anuleze forțele integrării sociale încremenite în societatea concurențială. Ea va descentraliza conștiința modernă și o va deschide experiențelor arhaice. Această artă se va nega ca producere a unui artist individual și va pune „poporul însuși în poziția de artist al viitorului".[181] Nietzsche îl slăvește de aceea pe Wagner ca „revoluționar al societății", ca pe cel ce depășește cultura alexandrină. El așteaptă ca de la Bayreuth să pornească efectele tragediei dionisiace – „ca statul și societatea, în genere spațiile goale dintre om și om, să facă loc unui sentiment de unitate foarte puternic, care duce înapoi în inima naturii."[182]

După cum se știe, Nietzsche s-a îndepărtat dezgustat mai târziu de lumea operei wagneriene. Mai interesante decât motivele personale, politice și estetice pentru această retragere este cauza filosofică ce stă în spatele întrebării: „Cum ar trebui să fie o muzică care să nu mai fie (ca cea a lui Wagner) de origine romantică – ci dionisiacă?"[183] De origine romantică este ideea unei noi mitologii, romantic este și recursul la Dionysos ca zeu care vine. Nietzsche se distanțează totuși de folosirea romantică a acestor idei și proclamă o versiune, evident mai radicală, ce-l depășește pe Wagner. Unde însă se deosebește dionisiacul de romantism?

II

În cel mai vechi program de sistem din 1796/97 găsim deja așteptarea unei noi mitologii ce pune poezia în poziția de învățătoare a umanității. Deja aici se poate recunoaște un motiv ce va fi evidențiat mai târziu de Wagner și Nietzsche: în formele unei mitologii reînnoite, arta trebuie să redobândească

[180] R. Wagner, Sämtliche Schriften und Dichtungen, vol. 10, 211.
[181] ibidem, 72.
[182] N., vol. 1, 56.
[183] În „Încercare de autocritică", Cuvântul Înainte la a doua ediție a „Nașterii tragediei", N., vol. 1, 20. Vezi și volumul postum 12, 117.

caracterul unei instituții *publice* și să desfășoare forța de regenerare a totalității etice a poporului.[5]. În același sens vorbește Schelling, la sfârșitul lucrării sale *System des transzendentalen Idealismus* (Sistemului idealismului transcendental), despre faptul că noua mitologie „nu poate fi invenția unui poet solitar, ci a noi *rase* ce reprezintă oarecum doar *un* poet".[6] În mod asemănător vorbește Fr. Schlegel în *Rede über die Mythologie* (Discurs despre mitologie): „Poeziei noastre îi lipsește un centru, așa cum fost mitologia pentru poezia celor din vechime, iar acel ceva esențial prin care arta poetică modernă e inferioară celei antice poate fi cuprins în cuvintele: noi nu avem nici o mitologie. Însă... suntem aproape să dobândim una."[7] Cele două publicații provin de altfel din anul 1800; ambele meditează, în diferite variante, asupra ideii unei noi mitologii.

Cel mai vechi program de sistem conține ideea că arta va anula filosofia, odată cu noua mitologie, întrucât intuiția estetică este „actul suprem al rațiunii": „Adevărul și binele sunt doar în frumusețe înfrățite."[8] Această propoziție poate figura ca moto la „Sistemul" lui Schelling din 1800. În intuiția estetică află Schelling dezlegarea enigmei felului în care ar putea fi adus eului la conștiință, într-un produs creat din el însuși, identitatea dintre libertate și necesitate, dintre spirit și natură, dintre activitatea conștientă și inconștientă: „Tocmai de aceea pentru filosof arta reprezintă supremul, deoarece ea îi deschide ceea ce e mai sfânt, în care arde oarecum ca într-o flacără, într-o veșnică și originară unire, ceea ce în natură și istorie e separat, și ceea ce în viață și acțiune, ca și în gândire, trebuie să se respingă etern."[9] În condițiile moderne ale unei reflecții duse la extrem, arta, și nu filosofia, păzește flacăra acelei identități absolute ce se aprinsese odinioară în cultele festive ale comunităților religioase. Arta, care și-ar redobândi sub forma unei noi mitologii caracterul ei public, n-ar fi numai organon, ci scop și viitor al filosofiei. Aceasta ar putea, după împlinirea ei, să se reverse înapoi în oceanul poeziei din care a izvorât odinioară: „Care va fi veriga de legătură a întoarcerii științei la poezie, nu e în general greu de spus, căci așa ceva a existat în mitologie... Cum ar putea însă să se nască o nouă mitologie, aceasta este o problemă a cărei elucidare e de așteptat doar de la viitoarele destine ale lumii."[10]

---

[5] M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Ffm, 1982, 180 sqq.
[6] Schellings Werke, ediția Schröter, vol. 2, 629.
[7] Fr.Schlegel, *Kritische Ausgabe*, vol. 2, 312.
[8] H., vol. 1, 235.
[9] Schlelling, vol. 2, 628.
[10] Schelling, vol. 2, 629.

Diferența față de Hegel e evidentă – nu rațiunea speculativă, ci doar poezia e în stare, îndată ce devine activă în mod public sub forma unei noi mitologii, să înlocuiască puterea unificatoare a religiei. Schelling crează, ce-i drept, un întreg sistem filosofic pentru a ajunge la această consecință. Rațiunea speculativă însăși este cea care se supralicitează prin programul unei noi mitologii. Lucrurile stau altfel cu Schlegel care recomandă filosofului să se dezbrace de gătealã războinică a sistemului și să împartă, laolaltă cu Homer, locuința în templul noii poezii."[11] În mâinile lui Schlegel noua mitologie se preschimbă dintr-o așteptare *întemeiată filosofic* într-o speranță *mesianică*, ce se lasă inspirată de semne istorice ce pledează în favoarea faptului că „umanitatea luptă din toate puterile să-și găsească centrul. Ea trebuie să piară... sau să întinerească... Îndepărtata Antichitate va fi din nou însuflețită, viitorul cel mai îndepărtat al culturii (Bildung) se anunță deja prin semne prevestitoare."[12] Temporalizarea mesianică a ceea ce a fost pentru Schelling o întemeiată așteptare istorică rezultă din statutul modificat pe care Schlegel îl atribuie rațiunii speculative.

Desigur, aceasta își mutase deja la Schelling centrul de gravitație; rațiunea nu se mai putea sesiza pe sine însăși în mediul propriu al autoreflecției, ea nu se mai putea regăsi decât în mediul prealabil al artei. Însă ceea ce, potrivit lui Schelling, se poate vedea în produsele artei este totuși rațiunea devenită obiectivă – înfrățirea adevărului cu binele în frumos. Tocmai această unitate o pune Schlegel sub semnul întrebării. El insistă pe autonomia frumosului în sensul că „acesta e separat de ceea ce e adevărat și ceea ce e etic, și că are aceleași drepturi ca și acestea."[13] Noua mitologie nu-și datorează forța sa înlănțuitoare unei arte în care se înfrățesc *toate* momentele rațiunii, ci darului divinatoriu al poeziei, care se deosebește tocmai de filosofie și știință, de morală și etică: „Căci acesta e începutul oricărei poezii, de a anula mersul și legile rațiunii ce gândește în limite raționale și de a ne transpune din nou în tulburarea frumoasă a fanteziei, în haosul originar al naturii omenești, pentru care nu cunosc până acum un simbol mai frumos decât furnicarul multicolor al vechilor zei."[14] Schlegel nu mai înțelege noua mitologie ca materializare a rațiunii, ca o estetizare a ideilor ce ar trebui să se unească pe această cale cu interesele poporului. Mai degrabă poezia devenită

[11] Schlegel, *Kritische Ausgabe*, vol. 2, 317.
[12] Schlegel, vol. 2, 314.
[13] *Athenäum Fragment* Nr.252, Schlegel vol. 2, 207; cf. K. H. Bohrer, „Friedrich Schlegels Rede über die Mzthologie" în Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Ffm, 1983, 52 sqq.
[14] Schlegel, vol. 2, 314.

autonomă şi purificată de adaosurile raţiunii teoretice şi practice deschide uşa către lumea puterilor mitice originare. Însă *arta* modernă poate comunica cu izvoarele arhaice ale integrării sociale ce au secat în modernitate. Potrivit acestei versiuni, noua mitologie aşteaptă de la modernitatea dezbinată să se raporteze la „haosul originar" ca la alteritatea raţiunii.

Când însă creării noului mit îi lipseşte forţa de împingere a dialecticii iluminismului, când aşteptarea „acelui măreţ proces de întinerire universală" nu mai poate fi întemeiată prin filosofia istoriei, mesianismul romantic[194] are atunci nevoie de o altă figură de gândire. În acest context e interesant faptul că Dionysos, zeul agitat al beţiei, nebuniei şi al preschimbărilor neîncetate, cunoaşte o reevaluare surprinzătoare în romantismul timpuriu.

Într-o epocă a iluminismului ce şi-a pierdut încrederea în sine, cultul lui Dionysos a putut fi atractiv, căci păstrase vii, în Grecia antică a lui Euripide şi a criticii sofistice, vechile tradiţii religioase. Ca motiv decisiv, Frank numeşte faptul că Dionysos, în calitate de *zeu ce vine,* a putut capta toate speranţele de salvare.[195] Cu Semele, o femeie muritoare, Zeus l-a creat pe Dionysos, care a fost urmărit de Hera, soţia lui Zeus, cu o mânie divină, aceasta împingându-l în cele din urmă la nebunie. De atunci, împreună cu hoarda sa sălbatică de satiri şi bacante, Dionysos cutreieră prin Africa de nord şi Asia mică, „un zeu străin", cum spune Hölderlin, care aruncă Apusul în „noaptea zeilor", lăsând în urmă doar darurile beţiei. Însă Dionysos trebuie odată să se întoarcă, renăscut prin misterii şi eliberat de nebunie. Dionysos se deosebeşte de toţi ceilalţi zei greci ca zeu absent, a cărui reîntoarcere e pe punctul de a se produce. Paralelele cu Hristos sunt evidente: şi acesta a murit, lăsând în urmă, până în ziua reîntoarcerii sale, pâine şi vin.[196] Dionysos are, fireşte, ceva special prin faptul că el, în excesele sale cultice, păstrează oarecum şi acea temelie a solidarităţii sociale care a dispărut în cazul Apusului creştin laolaltă cu formele arhaice de religiozitate. În acest fel, de mitul lui Dionysos asociază Hölderlin acea figură specifică a interpretării istoriei care putea purta cu sine o aşteptare mesianică şi care a rămas activă până la Heidegger. Apusul persistă, de la începuturile sale, în noaptea depărtării zeilor sau a uitării fiinţei; zeul viitorului va reînnoi forţele pierdute ale originii; zeul ce se apropie îşi face simţită venirea prin absenţa sa dureros

---

[194] pentru această expresie vezi W. Lange, „Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil" în Bohrer (1983), 127.

[195] Frank (1982), 12 sqq.

[196] M.Frank (1982, 257-342) a cercetat această echivalare a lui Dionysos cu Iisus pe exemplul elegiei lui Hölderlin „Brot und Wein". Vezi de asemenea P. Szondi, *Hölderlin-Studien*, Ffm, 1970, 95 sqq.

conștientizată, prin „îndepărtarea supremă"; căci pe cei părăsiți îi face să simtă cu atât mai presant ceea ce le-a fost sustras, promițându-le cu atât mai convingător întoarcerea sa: din pericolul cel mare crește și cel ce aduce izbăvirea.[197]

Nietzsche nu e tocmai original în acea considerare dionisiacă a istoriei. Teza istorică despre originea corului tragediei grecești din cultul vechi-grecesc al lui Dionysos își atinge punctul culminant în critica modernității pornind de la un context ce fusese deja elaborat în romantismul timpuriu. Cu atât mai mult e nevoie să se explice de ce Nietzsche se distanțează de acest fundal romantic. Cheia în acest sens e oferită de echivalarea dintre Dionysos și Iisus, pe care o întâlnim nu numai la Hölderlin, ci și la Novalis, Schelling, Creuzer și în întreaga sferă a receptării miturilor care a avut loc în romantismul timpuriu. Această identificare a zeului delirant al vinului cu zeul mântuirii creștine este posibilă doar pentru că mesianismul romantic năzuie la o *întinerire* a Apusului, nu însă la o *despărțire* de el. Noua mitologie ar fi trebuit să readucă o solidaritate pierdută, nu însă să tăgăduiască emanciparea care a și provocat îndepărtarea de forțele mitice originare pentru indivizii individuați în raport cu Unul Dumnezeu.[198] În romantism, recursul la Dionysos ar fi trebuit să deschidă doar acea dimensiune a libertății publice în care trebuie să se împlinească, în lumea aceasta, făgăduințele creștine, pentru ca principiul subiectivității – aprofundat și, în același timp, în mod autoritar ajuns să domine prin Reformă și Iluminism – să poată să-și piardă limitarea sa.

III

Ajuns la maturitate, Nietzsche recunoaște faptul că Wagner, în persoana căruia se „rezumă" modernitatea, împărtășește cu romanticii aceeași perspectivă asupra *împlinirii* încă așteptate a epocii moderne. Tocmai Wagner îl duce pe Nietzsche la „dezamăgire cu privire la tot ceea ce ne mai

[197] Vezi începutul cântului „Patmos": „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch", în Hölderlin, *Sämtliche Werke*, vol. II, ediția F. Beissner, 173. [Hölderlin. Imnuri și ode, trad. St. Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu, Editura Minerva, 1977, București, 312. „Dar unde-i primejdie, sporește și mântuirea" n.t.].

[198] Jacob Taubes face în acest context observația că Schelling, în privința acestui prag, a deosebit în mod clar între conștiința arhaică și cea istorică, între filosofia mitologiei și cea a revelației: „Nu «Ființă și Timp» se numește așadar programul lui Schelling de mai târziu, ci «Ființă și Timpuri». Timpul mitic și timpul revelației sunt calitativ diferite." (J. Taubes, „Zur Konjuktur des Polytheismus", în Bohrer (1983), 463).

rămâne nouă modernilor pentru a ne entuziasma", căci el, un decadent disperat, „cade dintr-o dată în fața crucii creștine."[199] Wagner rămâne deci prizonierul legăturii dintre dionisiac și ceea ce e creștin. În Dionysos el recunoaște în aceeași mică măsură ca și romanticii pe semizeul care se eliberează total de blestemul identității, care anulează principiul individuării, și care valorifică polimorfismul în dauna unității Dumnezeului transcendent, anormalitatea în dauna regulamentelor. În Apollo grecii au divinizat individuarea, respectarea limitelor individului. Însă frumusețea și cumpătarea apolinică ascund doar partea de dedesubt a caracterului titanic și barbar, ce izbucnește în tonul extatic al sărbătorilor dionisiace: „Individul, cu toate limitele și măsurile sale, dispare aici în uitarea de sine a stărilor dionisiace și uită ordinea apolinică."[200] Nietzsche pomenește de trimiterea lui Schopenhauer la acea „groază care cuprinde omul atunci când își pierde dintr-o dată credința în formele de cunoaștere ale fenomenului, în măsura în care principiul rațiunii suficiente ... pare să sufere o excepție. Dacă adăugăm acestei groaze extazul binecuvântat ce apare cu ocazia aceleiași spargeri a *principii individuationis*, din temeiul cel mai lăuntric al omului, ba chiar al naturii, atunci vom înțelege natura dionisiacului."[201]

Însă Nietzsche nu era doar elevul lui Schopenhauer, el era și contemporanul lui Mallarmé și al simboliștilor, un avocat al ideii de l'art pour l'art. În felul acesta în descrierea dionisiacului ca exacerbare a subiectivului până la totala uitare de sine intră și experiența artei contemporane, încă o dată radicalizată în raport cu romantismul. Ceea ce Nietzsche numește „fenomen estetic" se dezvăluie în contactul intens cu sine al unei subiectivități descentrate și eliberate de convențiile cotidiene ale perceperii și acțiunii. Abia când subiectul se *pierde* pe sine, când părăsește cursul experiențelor pragmatice spațio-temporale, când e atins de șocul instantaneului, când vede împlinit „dorul după adevărata prezență" (Octavio Paz) și, pierdut, irumpe în clipa de față; abia când categoriile gândirii și faptei raționale se prăbușesc, când normele vieții zilnice sunt încălcate, când iluziile încercatei normalități sunt distruse – abia atunci se deschide lumea neanticipatului și a surprinzătorului pur și simplu, domeniul aparenței estetice, care, nici ascunsă, nici revelată, nici fenomen, nici esență, nu e nimic altceva decât suprafață. Nietzsche continuă purificarea romantică a fenomenului estetic de toate

[199] N. vol. 6, 431 sq.
[200] N., vol. 1, 41.
[201] N., vol. 1, 28.

imixtiunile teoretice și morale.[202] În experiența estetică, realitatea dionisiacă e separată printr-o „fisură a uitării" de cunoașterea teoretică și acțiunea morală, de viața de zi cu zi. Arta deschide intrarea în dionisiac doar cu prețul extazului – cu prețul nediferențierii dureroase, a dezmărginirii individului, a contopirii cu natura amorfă atât în exterior, cât și în interior.

De aceea omul fără mit al modernității poate aștepta de la noua mitologie doar acea izbăvire ce suprimă orice mijlocire. Această formulare schopenhaueriană a principiului dionisiac imprimă programului unei noi mitologii o turnură ce fusese străină de mesianismul romantic – e vorba de o respingere totală a modernității ce și-a pierdut sensul prin nihilism. Odată cu Nietzsche, critica modernității renunță pentru prima oară la păstrarea conținutului ei emancipator. Rațiunea centrată în subiect se confruntă cu pura alteritate a rațiunii. Iar ca instanță opusă rațiunii Nietzsche invocă experiențele, retranspuse în epoca arhaică, ale dezvăluirii de sine ale unei subiectivități descentrate și eliberate de orice limitări ale cogniției și ale activității orientate către un scop, de toate imperativele utilității și moralei. Acea „sfâșiere a principiului individuației" devine calea de ieșire din modernitate. Firește, aceasta poate – în caz că e mai mult decât un citat din Schopenhauer – să se autentifice doar prin arta cea mai avansată a modernității. Nietzsche se poate înșela asupra acestei contradicții, căci scoate cu forța momentul rațiunii, care apare din îndărătnicia domeniului extrem de diferențiat al artei avangardiste, din legătura cu rațiunea practică și teoretică și îl împinge în iraționalul transfigurat metafizic.

Deja în „Nașterea tragediei", *în spatele* artei stă viața. Se găsește aici acea teodicee, potrivit căreia lumea nu poate fi justificată decât ca fenomen estetic.[203] Cruzimea adâncă și durerea sunt considerate, asemeni plăcerii, ca proiecții ale unui spirit creator ce se dedă fără ezitare desfătării distractive a puterii și arbitrarietății propriilor construcții aparente. Lumea apare ca o

---

[202] El îl stilizează pe Socrate, care cade în greșeala de a crede că gândirea ajunge până la cele mai adânci temeiuri ale ființei – într-un tip teoretic opus artistului: „Dacă tocmai artistul, la oricare dezvăluire a adevărului depinde, întotdeauna cu privirea fascinată, doar de ceea ce chiar și acum, după dezvăluire, rămâne înveliș, omul teoretic savurează și își află mulțumirea în învelișul *aruncat*."(N.vol. 1, 88). La fel de energic se apără Nietzsche de interpretarea morală a esteticului, ce se întinde de la Aristotel până la Schiller: „Pentru explicarea mitului tragic prima cerință este tocmai aceea de a căuta în sfera pur estetică plăcerea lui proprie, fără a trece pe teritoriul milei, al fricii, al moral-solemnului. Cum poate ceea ce e urât și dizarmonios, conținutul mitului tragic, să trezească o plăcere estetică?" (N., vol. 1, 152).

[203] Această doctrină Nietzsche o formulează în propoziția: „Orice rău la vederea căruia un zeu se edifică e justificat" (N., vol. 5, 304).

ţesătură de deghizări şi interpretări ce nu se bazează pe nici o intenţie şi pe nici un text. Potenţa creatoare de sens formează împreună cu o sensibilitate ce poate fi afectată într-un mod oricât de variat nucleul estetic al *voinţei de putere*. Aceasta e în acelaşi timp *voinţă de aparenţă*, de simplificare, de mască, de suprafaţă; iar arta se cuvine să fie considerată drept activitatea propriu-zis metafizică a omului, căci viaţa însăşi se bazează pe aparenţă, pe înşelare, pe optică, pe necesitatea perspectivismului şi a erorii.[204]

Desigur, Nietzsche poate dezvolta aceste idei într-o „metafizică a artistului" doar atunci când reduce la estetic tot ceea ce este şi trebuie să fie. Nu trebuie să existe nici fenomene ontice, nici morale, în orice caz nu în sensul în care Nietzsche vorbeşte de fenomene estetice. Acestui scop al demonstraţiei îi servesc proiectele cunoscute ale unei teorii pragmatice a cunoaşterii şi ale unei istorii naturale a moralei, ce reduc deosebirea dintre „adevărat" şi „fals", dintre „bine" şi „rău" la preferinţele pentru ceea ce e util vieţii şi pentru ceea ce e nobil.[205] Conform acestei analize, în spatele pretenţiilor de valabilitate aparent universale se ascund pretenţiile subiective de putere ale evaluărilor valorice. Chiar şi în aceste pretenţii de putere voinţa strategică a subiecţilor particulari nu e pusă în valoare. Voinţa transsubiectivă de putere se manifestă mai degrabă în fluxul şi refluxul proceselor anonime de supremaţie.

Teoria voinţei de putere, prezentă în toate evenimentele, oferă cadrul în care Nietzsche explică felul în care apar ficţiunile unei lumi a fiinţării şi a binelui, precum şi aparentele identităţi ale subiecţilor cunoscători şi moral activi, cum se constituie, odată cu sufletul şi conştiinţa de sine, o sferă a interiorităţii, cum metafizica, ştiinţa şi idealul ascetic ajung să domine – şi, în cele din urmă, cum raţiunea centrată în subiect datorează acest întreg inventar evenimentului unei preschimbări fatal masochiste în interiorul cel mai adânc al voinţei de putere. Dominaţia nihilistă a raţiunii centrate în subiect e înţeleasă ca rezultat şi expresie a unei pervertiri a voinţei de putere.

Deoarece voinţa nealterată de putere este doar formularea metafizică a principiului dionisiac, Nietzsche poate să înţeleagă nihilismul prezentului ca noapte a depărtării zeilor, în care se anunţă apropierea zeului absent. Poporul răstălmăceşte depărtarea sa şi faptul că el e „dincolo" ca pe o fugă din faţa realităţii – „în timp ce (ea) nu e decât scufundarea, înmormântarea, adâncirea ei în realitate, pentru ca el să poată odată să aducă acasă, pornind de la ea, în

[204] N., vol. 1, 17 sq, vol. 5, 168, vol. 12, 140.
[205] J.Habermas, „Zu Nietzsche Erkenntnistheorie", în *idem*, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ffm. 1982, 505 sqq.

caz că el va ieși din nou la lumină, mântuirea acestei realități."[206] Nietzsche definește momentul reîntoarcerii antichristului ca „bătaie a ceasului amiezii" – într-o ciudată concordanță cu conștiința estetică a timpului proprie lui Baudelaire. La ora lui Pan, ziua își ține răsuflarea, timpul stă neclintit – clipa tranzitorie se unește cu eternitatea.

Nietzsche își datorează conceptul său de modernitate al teoriei puterii unei critici demascatoare a rațiunii, ce se pune ea însăși în afara orizontului rațiunii. Această critică dispune de o anume sugestivitate, întrucât apelează, cel puțin în mod implicit, la criterii ce sunt împrumutate de la experiențele fundamentale ale modernității estetice. Nietzsche consacră gustul, „da-ul și nu-ul cerului gurii", ca organ al unei cunoașteri dincolo de adevăr și fals, dincolo de bine și de rău. El însă nu poate să legitimeze criteriile judecății estetice care au mai rămas, căci transpune experiențele estetice în epoca arhaică și nu recunoaște ca pe un moment al rațiunii capacitatea critică de evaluare, intensificată prin contactul cu arta modernă, capacitate care, cel puțin procedural, e legată încă, în procesul întemeierii argumentative, de cunoașterea obiectivatoare și de înțelegerea morală. Esteticul, ca poartă înspre dionisiac, e ipostaziat mai degrabă ca alteritate a rațiunii. În acest fel, dezvăluirile teoriei puterii ajung prinse în dilema unei critici autoreferențiale totale a rațiunii. Privind înapoi la „Nașterea tragediei", Nietzsche își mărturisește naivitatea tinerească a încercării sale, aceea „de a așeza știința pe tărâmul artei, de a vedea știința prin optica artistului".[207] Dar chiar și la o vârstă mai înaintată, el n-a putut să explice ce înseamnă a practica o critică a ideologiei ce își atacă propriile ei fundamente.[208] El oscilează, în cele din urmă, între două strategii.

Pe de o parte, Nietzsche sugerează posibilitatea unei considerări artistice a lumii realizată cu mijloace științifice, însă printr-o atitudine antimetafizică, antiromantică, pesimistă și sceptică. Întrucât stă în slujba filosofiei voinței de putere, o știință istorică de acest fel ar trebui să poată scăpa de iluzia credinței în adevăr.[209] Atunci ar trebui, firește, ca valabilitatea acestei filosofii să fie presupusă. Nietzsche trebuie de aceea, pe de altă parte, să afirme posibilitatea unei critici a metafizicii ce dezgroapă rădăcinile gândirii metafizice, fără să renunțe la sine însăși ca filosofie. El îl declară pe Dionysos filosof, iar pe sine însuși se declară ultimul discipol și ultimul inițiat al acestui zeu filosof.[210]

[206] N., vol. 5, 336.
[207] N., vol. 1, 13 sq.
[208] vezi *Genealogie der Moral*, N., vol. 5, 5, 398-405.
[209] N., vol. 12, 159.
[210] N., vol. 5, 238.

Critica lui Nietzsche a modernității a fost dusă mai departe în ambele variante. Omul de știință sceptic, care ar vrea să dezvăluie cu metode antropologice, psihologice și istorice pervertirea voinței de putere, revolta forțelor reactive și nașterea rațiunii centrate în subiect, își găsesc urmași în Bataille, Lacan și Foucault; criticul inițiat al metafizicii, ce revendică o cunoaștere specială și urmează nașterea filosofiei subiectului până la începuturile presocratice, își găsește urmașii în Heidegger și Derrida.

IV

Heidegger dorea să preia motivele esențiale ale mesianismului dionisiac al lui Nietzsche, însă ținea să scape de aporiile unei critici autoreferențiale a rațiunii. Acel Nietzsche ce procedează „științific" vroia să trimită gândirea modernă dincolo de sine, pe căile unei genealogii a credinței în adevăr și a idealului ascetic; Heidegger, care în această strategie de demascare a teoriei puterii simțea un rest de iluminism ce nu fusese eradicat, l-a urmat cu plăcere pe „filosoful" Nietzsche. Scopul urmărit de Nietzsche prin critica totalizatoare și mistuitoare de sine a ideologiei Heidegger a vrut să-l atingă printr-o destrucție imanentă a metafizicii occidentale. Nietzsche a întins arcul survenirii dionisiace între tragedia grecească și noua mitologie. Filosofia târzie a lui Heidegger poate fi înțeleasă ca încercare de a muta această survenire de pe scena mitologiei, regândite estetic, pe cea a filosofiei.[211] La început, Heidegger are sarcina de a pune filosofia în locul pe care îl ocupă arta la Nietzsche (ca mișcare contrară nihilismului), pentru ca apoi să transforme în așa fel gândirea filosofică, încât să poată deveni scena osificării și înnoirii forțelor dionisiace. El vrea să descrie apariția și depășirea nihilismului ca început și sfârșit al metafizicii.

Prima prelegere a lui Heidegger despre Nietzsche poartă titlul *Der Wille zur Macht als Kunst* (Voința de putere ca artă). Ea se sprijină înainte de toate pe fragmentele postume ce au fost transformate într-un mod exagerat,

[211] Heidegger s-a ocupat în mod constant cu Nietzsche între 1935 și 1945, așadar între „Einführung in die Metaphysik" (Introducere în metafizică), care mai arată încă urmele fascistului Heidegger, și „Brief über den Humanismus" (Scrisoare despre umanism), cu care începe filosofia de după război. Ideea istoriei ființei s-a format din intensa dezbatere cu filosoful Nietzsche. Acest lucru îl recunoaște Heidegger în mod explicit în 1961 în Cuvântul Înainte la cele două volume care arată această fază a drumului gândirii sale: M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. 1, 9 sq.

V. Împletirea dintre iluminism şi mit: Horkheimer şi Adorno

Scriitorii *întunecaţi* ai burgheziei ca Machiavelli, Hobbes, Mandeville i-au plăcut întotdeauna lui Horkheimer, cel fascinat de Schopenhauer. Şi ei gândeau constructiv, anumite direcţii duceau de la discrepanţele lor înspre teoria socială a lui Marx. Scriitorii *negri* ai burgheziei, în primul rând Marchizul de Sade şi Nietzsche au rupt această legătură. La ei se raportează Horkheimer şi Adorno în *Dialectica iluminismului* – cea mai neagră carte a lor –, pentru a putea astfel surprinde în formă conceptuală procesul iluminismului de autodistrugere. Conform propriilor analize, ei nu-şi mai pot pune speranţele în forţa salvatoarea a acestuia. Călăuziţi totuşi de speranţa ironică a celor lipsiţi de speranţă, de care vorbeşte Benjamin, ei nu au vrut însă să renunţe la munca conceptului, devenită un paradox. Această dispoziţie, această atitudine nu ne mai este proprie. Totuşi, sub semnul unui Nietzsche regândit în spirit poststructuralist, se răspândesc dispoziţii şi atitudini care se aseamănă până la a se confunda cu aceasta. O asemenea confuzie eu doresc să o evit.

Dialectica iluminismului este o carte ciudată. În părţile ei esenţiale, cartea s-a născut din notiţele luate de Gretel Adorno la discuţiile dintre Horkheimer şi Adorno în Santa Monica. Textul a fost terminat în anul 1944 şi a apărut trei ani mai târziu la editura Querido în Amsterdam. Exemplare ale acestei ediţii au putut fi cumpărate aproape timp de douăzeci de ani. Istoria receptării cărţii, prin care Horkheimer şi Adorno au influenţat evoluţia intelectuală din Germania Federală, mai ales în primele ei două decenii, se află într-un raport interesant cu numărul cumpărătorilor ei. Curioasă este de asemenea şi compoziţia cărţii. Ea se compune dintr-o lucrare de mai bine de cincizeci de pagini, din două excursuri şi trei anexe. Acestea ocupă mai mult de jumătate din text. Forma mai degrabă confuză a prezentării împiedică la o primă vedere recunoaşterea structurii clare a argumentaţiei.

Voi explica, de aceea, mai întâi cele două teze centrale (I). Din judecata asupra modernităţii rezultă problema care mă interesează pe mine cu referire la situaţia actuală: de ce Horkheimer şi Adorno vor să lumineze în mod radical

iluminismul asupra lui însuși (II). Marele exemplu pentru supralicitarea (de sine) totalizatoare a criticii ideologiei era Nietzsche. Comparația lui Horkheimer și Adorno cu Nietzsche ne instruiește nu numai cu privire la direcțiile contrare în care cele două părți își exercită critica culturii (III), ci ridică și îndoieli asupra procesului repetat prin care iluminismul devine reflexiv (IV).

I

În tradiția iluminismului, gândirea iluministă a fost înțeleasă ca o opoziție la mit și, totodată, drept contrafortă în raport cu mitul. Ca *opoziție* deoarece ea opune autorității unei tradiții vechi de generații puterea neconstrângătoare a argumentului superior; ca *forță* cu acțiune contrară deoarece trebuie să înfrângă anatema forțelor colective prin înțelegeri dobândite individual și transpuse în motive. Iluminismul contrazice mitul și se sustrage astfel autorității acestuia.[223] Acestei opoziții de care gândirea iluministă este atât de sigură Horkheimer și Adorno îi opun teza unei complicități secrete: „Deja mitul este iluminism și: iluminismul se reîntoarce în mit."[224] Această teză anunțată în prefață este dezvoltată în studiul cu același titlu și justificată în forma unei interpretări a *Odiseei*.

Din obiecția filologică anticipată, conform căreia autorii ar comite o *petitio principii* alegând prelucrarea epică târzie a unei moșteniri mitice situată la distanță în timp de Homer, se derivă o preferință metodologică: „În straturile narative ale lui Homer s-au cristalizat miturile; relatarea despre ele însă, unitatea care a fost extrasă forțat din legendele difuze reprezintă totodată traiectoria de fugă a subiectului în fața forțelor mitice" (*DA*, 61). În aventurile lui Odiseu, șiret într-o dublă privință, se reflectă preistoria unei subiectivități care se smulge din puterea forțelor mitice. Lumea mitică nu este patria, ci labirintul din care trebuie evadat de dragul propriei identități: „Dorul de casă este cel care declanșează aventura prin care subiectivitatea, a cărei preistorie este redată de *Odiseea*, scapă de lumea străveche. În faptul că noțiunea de patrie se opune mitului, pe care fasciștii vroiau să-l erijeze în patrie, rezidă paradoxul cel mai intim al epopeii" (*DA*, 96 sq.).

Cu siguranță că povestirile mitice îl recheamă pe individ la originile transmise genealogic în succesiunea generațiilor; însă manifestările rituale

---

[223] K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*, Ffm. 1964.

[224] *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, 10; în continuare citată *DA*. Cf. și postfața mea la noua ediție, Ffm. 1985.

care trebuie să depăşească şi să vindece distanţarea vinovată de origini adâncesc totodată prăpastia.[225] Mitul originii păstrează *sensul dublu* al provenienţei ca „ivire eliberatoare": teama de dezrădăcinare şi uşurarea eliberării. De aceea urmăresc Horkheimer şi Adorno viclenia lui Odiseu până în planul cel mai adânc al acţiunilor sacrificiale; acestora le este propriu un moment de înşelăciune, în măsura în care oamenii se răscumpără de blestemul forţelor răzbunătoare oferind înlocuitori valorizaţi simbolic.[226] Acest strat al mitului caracterizează ambivalenţa unei atitudini a conştiinţei pentru care praxisul ritual este deopotrivă real şi aparent. Pentru conştiinţa colectivă este de o necesitate vitală forţa regeneratoare a unei întoarceri rituale la origini care garantează coeziunea socială, aşa cum a arătat Durkheim; dar tot atât de necesar este caracterul doar aparent al reîntoarcerii la origini, cărora membrul unei colectivităţi tribale trebuie totodată să li se sustragă formându-se ca eu. Astfel, forţele originii, care sunt totodată sacralizate şi înşelate, constituie deja în preistoria subiectivităţii un prim stadiu al iluminismului (*DA*, 60).

Ar putea fi vorba de o iluminare reuşită, dacă distanţarea de origini ar însemna eliberare. Forţa mitică se dovedeşte, însă, a fi momentul care întârzie şi care opreşte emanciparea vizată, care prelungeşte în mod repetat dependenţa de origini, experimentată, de asemenea, ca şi captivitate. De aceea iluminism numesc Horkheimer şi Adorno conflictul în întregul lui care trebuie decis între tabere. Iar acest conflict, constrângerea forţelor mitice trebuie să provoace în mod fatal, în fiecare nou stadiu, revenirea mitului. Iluminismul trebuie să se reîntoarcă în mitologie. Această teză autorii încearcă să o demonstreze, de asemenea, în stadiul odiseic al conştiinţei.

Ei parcurg *Odiseea* episod cu episod pentru a descoperi preţul pe care experimentatul Odiseu îl plăteşte pentru faptul că eul său trece întărit de toate aventurile precum spiritul din acele experienţe ale conştiinţei despre care relatează fenomenologul Hegel în acelaşi mod în care Homer relatează despre aventuri epice. Episoadele relatează despre pericol, viclenie şi evadare şi despre renunţarea autoimpusă, prin care eul care învaţă să stăpânească primejdia îşi cucereşte identitatea şi totodată se desparte de fericirea uniunii arhaice cu natura, atât cu cea exterioară cât şi cu cea interioară. Cântecul sirenelor aminteşte de o fericire pe care o oferea cândva „relaţia fluctuantă cu natura"; Odiseu se lasă în voia tentaţiilor ca cineva care se ştie deja înlănţuit:

[225] K. Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen*, Basel/Frankfurt 1981, 122 sq.

[226] „Experienţa conform căreia comunicarea simbolică cu divinitatea prin victimă nu este reală trebuie să fie străveche. Funcţia de substitut atribuită victimei, preaslăvită de iraţionaliştii de modă nouă, nu poate fi separată de divinizarea victimei, de înşelăciune, de raţionalizarea preoţească a omorului prin apoteoza alesului." (*DA*, 66).

„Dominația omului asupra lui însuși, care îi întemeiază acestuia eul, reprezintă de fiecare dată distrugerea virtuală a subiectului de dragul căruia ea are loc, căci substanța dominată, oprimată și dizolvată prin autoconservare nu este nimic altceva decât viul a cărui funcție se determină în fiecare caz prin acțiunile autoconservării, ea este de fapt tocmai ceea ce trebuie conservat." (*DA*, 71) Această schemă conform căreia oamenii își formează identitatea învățând să stăpânească natura exterioară cu prețul reprimării celei interioare furnizează modelul pentru o descriere în care procesul luminării își dezvăluie ambele fețe: prețul renunțării, al ascunderii de sine, al comunicării întrerupte a eului cu natura sa proprie, devenită Sine într-un mod anonim, este interpretat drept consecință a introvertirii sacrificiului. Eul, care cândva înșelase prin sacrificiu destinul mitic, cade din nou pradă acestuia imediat ce se vede constrâns la introiecția sacrificiului: „Sinele ce persistă în identitate, născut din depășirea sacrificiului, este iarăși în mod nemijlocit un ritual sacrificial dur, păstrat cu rigiditate, pe care omul și-l celebrează sieși opunând ansamblului naturii conștiința sa". (*DA*, 70).

Specia umană, deci, în procesul istoric al iluminismului, s-a depărtat din ce în ce mai mult de origini, fără a se elibera totuși de constrângerea mitică la repetiție. Lumea modernă complet raționalizată este doar în aparență dezvrăjită; asupra ei planează blestemul reificării demonice și al izolării mortale. În simptomele de paralizie ale unei emancipări golite de sens se manifestă răzbunarea forțelor originii față de cei care deși au trebuit să se emancipeze, nu s-au putut totuși elibera. Constrângerea la dominarea rațională a forțelor naturii acționând din exterior a împins subiecții pe calea unui proces de educație în care forțele de producție cresc fără măsură de dragul simplei autoconservări, dar în care se atrofiază forțele concilierii, care transcend simpla autoconservare. Dominația asupra unei naturi exterioare obiectivate și asupra celei interioare reprimate este semnul persistent al iluminismului.

Prin aceasta Horkheimer și Adorno variază cunoscuta temă a lui Max Weber care dezvrăjește zeii vechi din lumea modernă și îi vede ridicându-se din morminte în forma unor forțe impersonale, pentru a relua lupta ireconciliabilă a demonilor.[227]

Cititorul care nu se lasă furat de prezentarea retorică și face un pas înapoi, luând în serios pretenția textului, care se vrea absolut filozofic, poate dobândi impresia:

– că teza care este tratată aici nu este mai puțin riscantă decât diagnoza lui Nietzsche asupra nihilismului, stabilită în mod asemănător;

[227] M. Weber, „Wissenschaft als Beruf", în: *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 604.

– că autorii sunt conştienţi de acest risc şi în ciuda aparenţelor se străduiesc în permanenţă să-şi întemeieze critica culturii;

– în tentativa lor recurg la abstractizări şi simplificări care pun sub semnul întrebării plauzibilitatea demersului lor.

Vreau mai întâi să verific dacă această impresie este corectă.

Raţiunea însăşi distruge umanitatea care a făcut-o posibilă – această teză de anvergură este demonstrată într-un prim excurs, aşa cu am văzut, prin faptul că procesul iluminismului se datorează *de la început* impulsului unei autoconservări care desfigurează raţiunea, deoarece o revendică pe aceasta numai în forma unei dominări raţionale (în raport cu un scop) a naturii şi a instinctului, tocmai ca raţiune instrumentală. Cu aceasta nu s-a arătat încă faptul că raţiunea rămâne supusă până în *produsele ei cele mai târzii*, până în ştiinţa modernă, până în reprezentările universaliste juridice şi morale şi până în arta autonomă, dictatului raţionalităţii în raport cu un scop. Această teză este demonstrată în eseul asupra conceptului de iluminism, în excursul asupra iluminismului şi moralei, precum şi în anexa referitoare la industria culturii.

Adorno şi Horkheimer sunt convinşi că *ştiinţa modernă* s-a împlinit în pozitivismul logic şi a renunţat la pretenţia empatică de cunoaştere teoretică în favoarea valorificării tehnice: „A gândi ca atare ceea ce este prezent, a descoperi în fenomene nu doar relaţiile spaţio-temporale abstracte cu ajutorul cărora pot fi înhăţate lucrurile, ci a le gândi dimpotrivă ca suprafaţă, ca momente conceptuale mijlocite care se împlinesc de-abia prin dezvoltarea sensului lor social, istoric, uman – întreaga pretenţie a cunoaşterii este abandonată" (*DA*, 39). Critica de mai înainte la adresa înţelegerii pozitiviste a ştiinţei se adânceşte până la a deveni obiecţia globală conform căreia ştiinţele însele sunt absorbite de raţiunea instrumentală. Pe firul lui *Histoire de Juliette* şi al lui *Genealogie der Moral*, Horkheimer şi Adorno vor să arate mai departe că raţiunea a fost alungată din morală şi drept, deoarece odată cu destrămarea imaginilor religios-metafizice despre lume toate criteriile normative şi-au pierdut forţa în faţa autorităţii – singura rămasă – a ştiinţei: „Faptul de a nu trece sub tăcere, ci de a striga în toată lumea imposibilitatea producerii, pornind de la raţiune, a unui argument principial împotriva crimei a stârnit ura cu care astăzi încă sunt urmăriţi tocmai progresiştii Sade şi Nietzsche" (*DA*, 142). Şi mai departe: „Ei nu au pretins că raţiunea formală ar sta într-o relaţie mai strânsă cu morala decât cu imoralitatea" (*DA*, 141). Critica de mai înainte la adresa reinterpretărilor metaetice ale moralei se transformă într-un consimţământ sarcastic la scepticismul etic.

Cu analiza culturii de masă, Horkheimer și Adorno vor în cele din urmă să demonstreze că *arta* ce a fuzionat cu distracția este privată de funcția ei inovativă, este golită de toate conținuturile critice și utopice: „Factorul prin care opera de artă trece dincolo de realitate nu poate fi cu adevărat separat de stil: totuși, el nu rezidă în armonia realizată, în unitatea îndoielnică dintre formă și conținut, dintre interior și exterior, dintre individ și societate, ci în acele trăsături în care își face apariția discrepanța, în eșecul necesar al aspirației pasionale către identitate. În loc să se expună acestui eșec, în care stilul marii opere de artă s-a negat pe sine din totdeauna, arta proastă s-a cramponat de asemănarea cu alții, de surogatul identității. Industria culturii, în cele din urmă, instituie imitația în mod absolut." (*DA*, 156). Critica de mai înainte la adresa a ceea ce este pur afirmativ în cultura burgheză se adâncește până la a deveni furie neputincioasă în fața justeții ironice a acelei judecăți, pretins nerevizuibile, pe care cultura de mase o emite asupra unei arte care fusese din totdeauna ideologică.

Argumentația urmează, deci, când este vorba de știință, morală și artă, aceeași schemă: deja separarea domeniilor culturale, destrămarea rațiunii substanțiale încorporate încă în religie și metafizică epuizează în asemenea măsură momentele izolate ale rațiunii, rupte din corelația lor, încât acestea regresează într-o raționalitate pusă în slujba unei autoconservări devenite sălbatice. În modernitatea culturală, rațiunea este debarasată definitiv de pretenția ei de valabilitate și este asimilată pur și simplu cu puterea. Capacitatea critică de a lua poziție prin „da" sau „nu", de a deosebi între enunțuri valide și nevalide este *subminată*, pretențiile de putere și de valabilitate intrând într-o fuziune tulbure.

Dacă se reduce critica rațiunii instrumentale la acest nucleu, devine atunci clar motivul pentru care *Dialectica Iluminismului* simplifică inevitabil, de o manieră surprinzătoare, imaginea modernității. Demnitatea proprie modernității culturale rezidă în ceea ce Max Weber a numit diferențierea obstinată a sferelor culturale. Cu aceasta însă, forța negației, capacitatea de a diferenția între „da" și „nu" nu este slăbită, ci mai degrabă potențată. Căci acum întrebările privitoare la adevăr, cele referitoare la dreptate și gust sunt tratate și elaborate după propria lor logică. Odată cu economia capitalistă și statul modern se consolidează și tendința de a *introduce* chestiunile legate de valabilitate în orizontul limitat al raționalității în raport cu un scop proprie subiecților care se autoconservă sau sistemelor care-și conservă conținutul. Cu această înclinație către o regresie socială a rațiunii concurează, însă, constrângerea demnă de luat în seamă, indusă de raționalizarea imaginilor despre lume și a lumilor vieții, la diferențierea progresivă a unei rațiuni care

adoptă în acest demers o formă procedurală. Cu asimilarea naturalistă a pretenţiilor de valabilitate cu cele de putere, cu distrugerea capacităţii critice concurează de apariţia unei culturi de specialişti, în care o sferă articulată de valabilitate ajută pretenţiile de adevăr propoziţional, de corectitudine normativă şi de veracitate să acceadă la *sensul propriu* şi chiar la *o viaţă proprie* ezoterică periclitată din nou prin ruperea de praxisul comunicativ cotidian.

Dialectica iluminismului nu apreciază la adevărata valoare conţinutul raţional al modernităţii culturale, care este fixat în idealurile burgheze (şi care astfel este, de asemenea, raţionalizat). Mă gândesc la dinamica teoretică proprie care împinge neîncetat ştiinţele şi, de asemenea, reflexia de sine a ştiinţelor *dincolo* de generarea de cunoştinţe valorificabile tehnic; mă gândesc mai departe la fundamentele universaliste ale dreptului şi moralei, care şi-au găsit *de asemenea* o întruchipare (chiar dacă una mereu distorsionată şi imperfectă) în instituţiile statelor constituţionale, în formele formării democratice a voinţei, în modelele individualiste ale constituirii identităţii. Mă gândesc, în sfârşit, la productivitatea şi la forţa bulversantă a experienţelor estetice fundamentale, pe care o subiectivitate eliberată de imperativele activităţii orientate către un scop şi de convenţiile percepţiei cotidiene le extrage din propria ei descentrare – experienţe care acced în discursurile operelor artei avangardiste la reprezentare, în discursurile criticii de artă la limbaj şi în registrele valorice îmbogăţite în mod inovativ ale realizării de sine la un *anume* efect iluminist – cel puţin la efecte instructive de contraste.

Dacă aceste cuvinte-cheie pentru scopul argumentaţiei mele ar fi suficient completate, ele ar putea susţine impresia intuitivă, am putea spune prudent, de incompletitudine şi unilateralitate, pe care o lasă la prima vedere lectura acestei cărţi. Cititorul dobândeşte pe drept sentimentul că prezentarea nivelatoare nu ia în consideraţie trăsături esenţiale ale modernităţii culturale.

Apoi se impune întrebarea cu privire la *motivele* care i-au putut determina pe Horkheimer şi Adorno să-şi plaseze critica iluminismului la un nivel atât de *profund* încât proiectul iluminismului însuşi să fie periclitat; *dialectica iluminismului* nu mai lasă aproape nici o perspectivă de evadare din mitul, coagulat în putere obiectuală, al raţionalităţii în raport cu un scop. Pentru a clarifica această întrebare vreau să identific mai întâi locul pe care îl ocupă în procesul global al iluminismului critica marxistă a ideologiei, pentru a afla apoi de ce Horkheimer şi Adorno credeau că trebuie să abandoneze şi totodată să supraliciteze critica de acest tip.

II

Modul de gândire mistic l-am cunoscut până acum doar sub aspectul comportării ambigue a subiectului față de forțele originii, deci din perspectiva *emancipării*, perspectivă centrală pentru constituirea identității. Horkheimer și Adorno concep iluminismul ca pe o încercare nereușită de a scăpa de puterile destinului. Golul dezolant al emancipării reprezintă forma în care blestemul forțelor mitice îi ajunge din urmă pe cei care vor să scape. O *altă dimensiune* a descrierii gândirii mitice ca și a gândirii luminate este exprimată doar în puține locuri, acolo unde calea demitologizării este determinată ca transformare și *diferențiere a conceptelor fundamentale*. Mitul datorează forța totalizatoare, cu care el ordonează toate fenomenele percepute la suprafață într-o rețea de corespondențe, de relații de asemănare și contrast, unor concepte fundamentale în care este corelat categorial ceea ce înțelegerea modernă a lumii nu mai poate reuni laolaltă. De exemplu, limba, mediul reprezentării, nu este încă atât de detașată de realitate încât semnul convențional să fie separat total de conținutul semantic și de referent; imaginea lingvistică a lumii rămânând împletită cu organizarea lumii. Moștenirile mitice nu pot fi revizuite fără a periclita ordinea lucrurilor și identitatea genealogică din ea. Categoriile valabilității precum „adevărat" și „fals", „bine" și „rău" sunt încă amestecate cu categorii empirice precum amăgire, cauzalitate, sănătate, substanță și putință. Gândirea mitică nu permite nici o diferențiere conceptuală de bază între lucruri și persoane, însuflețit și neînsuflețit, între obiecte care pot fi manipulate și agenți cărora le atribuim acțiuni și expresii verbale. De-abia demitologizarea rupe acea vrajă care *nouă* ne apare ca o confuzie între natură și cultură. Procesul iluminismului duce la desocializarea naturii și la denaturalizarea lumii omului; odată cu Piaget el poate fi conceput ca *descentrare a imaginii lumii*.

Imaginea transmisă a lumii este în cele din urmă temporalizată și poate fi distinsă de lumea însăși, ca interpretare ce poate fi schimbată. Această lume exterioară se diferențiază în lumea obiectivă a ființării și lumea socială a normelor (sau a relațiilor interpersonale reglate normativ); ambele se disting de lumea interioară a trăirilor subiective. Acest proces se prelungește, așa cum a arătat Max Weber, în raționalizarea imaginilor despre lume, care se datorează la rândul lor, în ipostaza de religie și metafizică, demitologizării. Acolo unde raționalizarea, precum în cazul tradiției occidentale, nu se oprește în fața conceptelor fundamentale teologice și metafizice, sfera contextelor de valabilitate nu este doar purificată de opiniile empirice, ci

este, de asemenea, diferențiată intern pe considerentele adevărului, ale corectitudinii normative și ale veracității subiective sau ale autenticității.[228]

Dacă descriem acest proces dintre mit și iluminism ca formare a unei înțelegeri descentrate a lumii, atunci poate fi indicat în dramă și locul unde poate apare procedeul criticii ideologiei. Doar atunci când au fost separate raporturile de sens și cele obiective, relațiile interne și cele externe, doar atunci când știința, morala și arta sunt specializate fiecare pe *o* pretenție de valabilitate, când urmează fiecare *propria* logică și sunt purificate de reziduurile cosmologice, teologice, cultice, de-abia atunci poate apărea suspiciunea că autonomia valabilității pe care o pretinde o teorie, fie ea doar empirică sau normativă, este aparentă, căci în porii ei s-au strecurat interese și pretenții tăcute de putere. Critica care este inspirată de o asemenea suspiciune vrea să aducă dovada că teoria *suspectă* exprimă *a tergo,* în enunțurile pentru care revendică frontal valabilitate, dependențe pe care nu le poate mărturisi fără pierderea credibilității. Critica devine critică a ideologiei atunci când vrea să arate că valabilitatea teoriei nu s-a desprins suficient de contextul apariției, că în spatele teoriei se ascunde un nepermis *amestec de putere și valabilitate* și că ea îi mai datorează acestuia și reputația sa. Critica ideologiei vrea să arate, la un nivel în care diferența supărătoare între raporturi de sens și raporturi obiectuale este constitutivă, modul în care tocmai aceste relații interne și externe produc confuzie – și se încurcă deoarece pretențiile de valabilitate sunt determinate de raporturi de putere. Critica ideologiei nu este ea însăși o teorie care concurează cu o alta; ea se servește doar de anumite presupoziții teoretice. Sprijinită pe acestea, ea *contestă* adevărul unei teorii suspecte *dezvăluindu-i lipsa de veracitate*. Ea duce mai departe procesul Iluminismului prin aceea că descoperă o greșeală categorială care se credea a fi depășită într-o teorie ce presupune o înțelegere demitologizată a lumii, dar care dovedește că e captivă în mit.

Cu acest tip de critică, iluminismul devine pentru prima dată reflexiv; el se exercită doar asupra propriilor produse – teoriile. Totuși drama iluminismului ajunge la punctul său culminant atunci când critica ideologiei devine pasibilă ea însăși de bănuiala că nu (mai) produce adevăruri – și iluminismul devine pentru a doua oară reflexiv. Îndoiala se extinde atunci și asupra rațiunii, ale cărei unități de măsură critica ideologiei le-a găsit în idealurile burgheze și le-a înțeles doar literal. Acest pas îl face *dialectica iluminismului* – ea face critica să fie autonomă față de propriile fundamente. De ce, oare, Horkheimer și Adorno se simt constrânși să facă acest pas?

[228] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, Ffm. 1981, vol. I, cap. II

Teoria Critică a fost dezvoltată mai întâi în cercul din jurul lui Horkheimer, pentru a prelucra dezamăgirile politice legate de revoluția care nu a mai avut loc în Vest, de evoluția stalinistă din Rusia sovietică și de victoria fascismului în Germania; ea trebuia să explice eșecul prognozelor marxiste, fără a întrerupe însă legăturile cu intențiile marxiste. Pe acest fundal devine de înțeles de ce s-a încetățenit în cei mai întunecați ani ai celui de-al doilea război mondial impresia că ultima scânteie de rațiune a dispărut din această realitate, lăsând în urmă în mod dezolant ruinele unei civilizații dezbinate. Ideea unei istorii naturale, pe care tânărul Adorno o preluase de la Benjamin[229], părea că s-a realizat în mod neprevăzut. Istoria împietrise, în clipa accelerării ei maxime, în natură, se transformase în Golgota unei speranțe devenite de nerecunoscut.

Totuși, asemenea explicații psihologice și din perspectiva istoriei contemporane nu pot pretinde interes în contexte teoretice, decât în măsura în care conțin trimiteri la un motiv sistematic. Experiențele politice trebuiau cu adevărat să afecteze presupozițiile istorico-materialiste fundamentale, pe care cercul de la Frankfurt se mai sprijinea încă în anii treizeci.

Într-una din „însemnările" (adăugate nesistematic) despre filozofie și diviziunea (științifică) a muncii se găsește un pasaj unde se poate citi un reziduu din vremurile clasice ale Teoriei Critice. Filozofia, se spune aici, „nu recunoaște norme abstracte sau scopuri care ar fi practicabile în opoziție cu cele valabile. Libertatea ei față de sugestia existentului rezidă tocmai în faptul că ea *acceptă idealurile burgheze, fără a avea nici o înțelegere pentru ele*, indiferent dacă acestea sunt cele anunțate chiar și desfigurat de reprezentanții ordinii existente, sau cele recognoscibile ca sens obiectiv al instituțiilor, ca sens tehnic sau cultural, în ciuda oricărei manipulări" (*DA*, 292). Prin aceasta, Horkheimer și Adorno amintesc de figura criticii ideologice marxiste, care pleca de la faptul că potențialul rațional exprimat în „idealurile burgheze" și gândit în „sensul obiectiv al instituțiilor" arată o dublă față: pe de o parte, ea conferă ideologiilor clasei dominante aparența înșelătoare a unor teorii convingătoare, pe de altă parte, ea oferă punctul de pornire pentru o critică care se exercită imanent la adresa acestor configurații care ridică la rang de interes general ceea ce de fapt nu servește decât părții dominante a societății. Critica ideologiei a descifrat în ideile abuziv folosite o parte ascunsă a rațiunii existente, și a citit aceste idei ca pe o indicație care a fost confirmată prin mișcări sociale, în măsura în care s-au dezvoltat forțe de producție excedentare.

---

[229] T. W. Adorno, *Ges. Schriften*, vol. I, Ffm. 1973, 345 sqq.

Autorii Teoriei Critice au păstrat în anii treizeci o parte a încrederii, specifice filozofiei istoriei, în potențialul rațional al culturii burgheze, eliberat sub presiunea forțelor dezvoltate de producție; pe aceasta s-a întemeiat, de asemenea, acel program de cercetare interdisciplinar care s-a cristalizat în volumele revistei *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941). Helmut Dubiel a arătat, cu referire la dezvoltarea Teoriei Critice timpurii, de ce acest capital de încredere s-a erodat atât de mult la începutul anilor patruzeci[230], încât Horkheimer și Adorno au considerat critica marxistă a ideologiei drept epuizată și nu mai credeau că pot realiza promisiunea unei teorii critice a societății cu mijloacele științelor sociale. În loc de aceasta, ei practică o radicalizare și o supralicitate de sine a criticii ideologiei, pe care iluminismul trebuie să o lumineze cu privire la sine însuși. Prefața la *Dialectica iluminismului* începe cu mărturisirea: „Dacă noi am remarcat deja de mulți ani că în practica modernă a științei marile descoperiri sunt plătite cu o fărâmițare crescândă a culturii teoretice, credeam totuși că realizarea noastră se limitează în primul rând la critica sau continuarea doctrinelor de specialitate. Ea trebuia să rămână legată, cel puțin tematic, de disciplinele tradiționale, de sociologie, psihologie și teoria cunoașterii. Fragmentele pe care le-am unificat aici arată însă că trebuie să renunțăm la acea încredere". (*DA*, 5)

În cazul în care conștiința devenită cinică a scriitorilor negri exprimă adevărul asupra culturii burgheze, critica ideologiei nu păstrează nimic la care ar putea apela; și dacă forțele de producție intră într-o simbioză nesănătoasă cu relațiile de producție, pe care trebuiau la un moment dat să le distrugă, nu mai există atunci nici o dinamică în care critica și-ar putea pune speranța. Horkheimer și Adorno își văd clătinate fundamentele criticii ideologiei – și doresc, totuși, să rămână legați de figura de bază a iluminismului. Astfel, ei aplică încă o dată la procesul iluminismului în întregul lui ceea ce Iluminismul a efectuat cu mitul. Critica devine totală prin aceea că se întoarce împotriva rațiunii ca fundament al propriei ei valabilități. Cum trebuie înțeleasă această totalizare și autonomizare a criticii?

III

Suspiciunea față de ideologie devine totală, însă fără a schimba direcția. Ea se îndreaptă nu doar împotriva funcției iraționale a idealurilor burgheze, ci și împotriva potențialului rațional al culturii burgheze înseși și se

[230] H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm. 1978, Partea A.